

Discurso sobre el colonialismo

Aimé Césaire



Discurso sobre el colonialismo

Aimé Césaire



Diseño interior y cubierta
RAG

Traducción de
Discurso sobre el colonialismo, «Cultura y colonización» y «Carta a Maurice Thorez», de A. Césaire:
Mara Viveros Vigoya
«Aimé Césaire: colonialismo, comunismo y negritud», de Immanuel Wallerstein:
Juan Mari Madariaga
«De la crítica del racismo a la crítica del eurooccidentalismo culturalista», de Samir Amin, y
«Discurso sobre la negritud», de A. Césaire:
Beñat Baltza Álvarez

Reservados todos los derechos.
De acuerdo a lo dispuesto en el art. 270
del Código Penal, podrán ser castigados con penas
de multa y privación de libertad quienes
reproduzcan sin la preceptiva autorización o plagien,
en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica
fijada en cualquier tipo de soporte.

Título original
Discours sur le colonialisme. Lettre a Maurice Thorez. Culture et colonisation.

© de «Discurso sobre el colonialismo»,
«Carta a Maurice Thorez» y «Cultura y colonización»,
Présence Africaine

© de los textos restantes, los autores

© Ediciones Akal, S. A., 2006
para lengua española

Sector Foresta, I
28760 Tres Cantos
Madrid · España

Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN-10: 84-460-2167-6
ISBN-13: 978-84-460-2167-4
Depósito legal: M-3.961-2006

Impreso en Cofás, S.A.
Móstoles (Madrid)

/

Indice general

Introducci6n. Aime Cesaire: colonialismo, comunismo y negritud, por Immanuel Wallerstein.....	7
Discurso sobre el colonialismo	13
Cultura y colonizaci6n.....	45
Carta a Maurice Thorez	77
Discurso sobre la negritud. Negritud, etnicidad y culturas afroamericanas	85
Apendice	93
De la critica del racialismo a la critica del euroccidentalismo culturalista, por Samir Amin	95
Actualidad del pensamiento de Cesaire: redefinici6n del sistema-mundo y producci6n de utopia desde la diferencia colonial, por Ramon Grosfoguel	147
Aime Cesaire y la crisis del hombre europeo, por Nelson Maldonado-Torres	173
El giro gnoseol6gico decolonial: la contribuci6n de Aime Cesaire	

a la geopolítica y la corpo-política del conocimiento,

por Walter D. Mignolo..... 197

5

Introducción

Aime Césaire:

colonialismo,

comunismo y negritud

IMMANUEL WALLERSTEIN

Aime Césaire es un poeta y un político, como lo fue su amigo de toda la vida Léopold Sédar Senghor. Si hubiera que etiquetarlo de alguna forma, tendría que ser como un homme de culture noir. Los hechos más destacados de su biografía son bien conocidos, pero quizá convenga recordarlos: nacido en 1913 en un pequeño municipio de

Martinica, recibió su educación secundaria en Fort-de-France, de donde partió a París para ingresar en las instituciones de enseñanza más prestigiosas de Francia: en el Lycée Louis-le-Grand (donde conoció a Senghor, uno de sus compañeros de clase) para completar su bachillerato, y luego en la École Normale Supérieure.

En 1939 regresó a Martinica y allí escribió la que sería quizá su obra más famo-

sa, el poema Cahier d'un retour au pays natal. Durante la guerra conoció, casi por casualidad, a André Breton, cuando este pasó por la isla. Césaire descubrió que era un surrealista sin saberlo, y Breton descubrió que Césaire era un gran poeta, y aceptó escribir un prefacio para el Cahier con ocasión de su publicación. Césaire era ya

una personalidad local, y el Partido Comunista Francés, del que era en cierto modo simpatizante pero no miembro, le pidió que fuera su candidato en la isla

para la Asamblea Nacional Francesa. Resultó elegido y se convirtió en el principal defensor de la «departamentalización» de la Martinica y otras tres colonias francesas. Tras ingresar en el PCF se presentó también a las elecciones para alcalde, fue elegido

y permaneció en ese puesto durante más de cincuenta años.

En 1950 escribió su *Discours sur le Colonialisme*. En 1956 fue una de las principales figuras del Primer Congreso de Escritores y Artistas Negros celebrado en París. Este congreso fue el gran momento de afirmación del concepto de negritud, del que (junto con Senghor) fue uno de los principales impulsores. Ese mismo año

escribió su *Lettre a Maurice Thorez*, declarando su intención de abandonar el PCF, 7

y dos años después creó el Partido Progresista Martiniqués, que heredó esencialmente el electorado del Partido Comunista en la isla y que dominó la política martiniqués durante el resto del siglo XX.

Esta corta biografía recoge los tres grandes temas de su trayectoria vital: el colonialismo, contra el que combatió durante toda su vida; el comunismo, al que se adhirió por un tiempo y que abandonó de una forma tan notoria; y la negritud, que entendía como una forma crucial de combatir el colonialismo y que fue quizá el elemento clave de su ruptura con el comunismo. Su *Discours sur le colonialisme* es una gran declaración apasionada que influyó mucho en el mundo de habla francesa. Su

Lettre a Maurice Thorez fue quizá el documento individual que mejor explicó y

expresó el distanciamiento intelectual que se extendió por todo el mundo durante la década de 1960 entre el movimiento comunista mundial y los diversos movimientos de liberación nacional. Su *Cahier d'un retour au pays natal* es tal vez la mayor expresión artística de la negritud; y su mucho menos conocido *Discours sur la negritude*, que presentó como conferencia en 1987, es con toda probabilidad la defensa más seria de ese concepto, que en aquella época había acaparado muchas críticas de los intelectuales y dirigentes políticos negros.

En resumen, la trayectoria intelectual de Césaire representa la de la mayoría de los *hommes de culture noirs* durante la segunda mitad del siglo XX, y para todos nosotros es importante apreciar su fundamento, su fuerza y su lógica. Creo que hay un

claro tema central que vincula todos los escritos y actividades públicas de Césaire, y que cabe relacionar, más ampliamente, con las reivindicaciones políticas y culturales de los intelectuales de todo el mundo no europeo. Se trata de la búsqueda de una igualdad genuina, que no suponga la asimilación bajo algún supuesto modelo blanco o europeo y que permita la afirmación y la recuperación de la identidad de los que han sido históricamente oprimidos. El dilema radica en cómo llegar a ese objetivo.

Comencemos por el primer acto político importante de Césaire, la exigencia de la departamentalización. ❖ ¿Qué es lo que estaba en juego? En 1946 Martinica llevaba ya varios siglos siendo una colonia francesa, y desde principios del siglo XX,

si no desde antes, los martiniqueses esperaban escapar al status colonial convirtiéndose en un «departamento» más de Francia, esto es, convirtiéndose en ciudadanos franceses de pleno derecho, con todas las ventajas de los residentes en la Francia metropolitana. Además, ese ideal estaba teóricamente en consonancia con la ideología dominante en Francia durante mucho tiempo, una ideología de igualdad para todos a través de la «asimilación» en la cultura y con ella en la vida política. Césaire ya dudaba de esta mitología, pero nos cuenta que cuando subió al

barco que lo llevaría a Francia para incorporarse a la Asamblea Nacional, un viejo comunista le dijo: «Recuerda: lo que queremos es que vuelvas de Francia con un

8

estatuto nuevo para Martinica: Martinica como departamento francés» (Louis, 2003, pp. 49-50).

Césaire cuenta que lo consiguió porque no se tomó el consejo muy seriamente, porque creía que lo que los martiniqueses entendían por asimilación no era tal, sino la igualdad. Persiguió ese objetivo bajo la consigna de la

departamentalizaci6n y lo justific6 de esta forma:

❖ Por que pedf la departamentalizaci6n? Esa idea, para mf, era mas social que politi- ca. Lo que querfan los martiniqueses en su conjunto, que reventaban entonces literal- mente de hambre, era obtener salarios equivalentes a los de los franceses de Francia. Eran las leyes sociales aplicadas en Francia, votadas pero no aplicadas en Martinka. Era todo ese paquete social a lo que aspiraban los martiniqueses. Y bien, nosotros luchamos por eso. Pero hay que decir que por parte francesa prevalecan otras ideas, y no recibi- mos mucha ayuda en ese sentido (Louis, 2003, p. 51).

Esta declaraci6n, realizada en 2003 reflexionando sobre sus iniciativas en 1946, deberia compararse con la que realiz6 en 1982 en un debate en la Asamblea Nacional:

Querrfa hacer una declaraci6n de principios. Veo que algunos de ustedes no quieren renunciar a las ilusiones de su juventud y que se aferran desesperadamente a un con jun- to de nociones erigidas en dogma, como si estuvi6semos todavfa en 1946, o incluso en

1848, y como si la Historia no se hubiera encargado de saldar sus cuentas con un buen numero de doctrinas y de ideologfas.

Entre estas doctrinas, hay una que siempre me sorprende ver resurgir peri6dicamen- te: es la de la asimilaci6n y la integraci6n.

Entiendaseme bien: el «asimilacionismo» es una doctrina que nadie puede defender seriamente hoy. El asimilacionismo es una antigualla doctrinal que hay que guardar en el almacen de los trastos. No hay asimilacionismo de izquierdas, porque no podrfa ser de izquierdas una doctrina, una practica que evacua pueblos enteros de la Historia y los coloca en el anonimato.

Nuestra epoca es la de la identidad reencontrada, la de la diferencia reconocida, la de la diferencia mutuamente consentida y, por consentida, superable en complementa- riedad, lo cual hace posible, espero, una solidaridad y una fraternidad nuevas (Mou- toussamy, 1993, p. 144).

Esta combinaci6n de la busqueda de la igualdad y de la proclamaci6n de la iden- tidad impregna todos los escritos de Cesaire. Llama la atenci6n que su Discours

sur le Colonialisme se abra, no con un analisis de los efectos del colonialismo sobre los colonizados, sino de sus efectos sobre los colonizadores:

9

Una civilizaci6n que se muestra incapaz de resolver los problemas que suscita su funcionamiento es una civilizaci6n decadente.

Una civilizaci6n que escoge cerrar los ojos ante sus problemas mas cruciales, es una civilizaci6n herida.

Una civilizaci6n que le hace trampas a sus principios, es una civilizaci6n moribunda

(2004 [1950], p. 7).

Y a continuaci6n eleva el tono:

Habrfa que estudiar en primer lugar como la colonizaci6n trabaja para descivilizar al colonizador, para embrutecerlo en el sentido literal de la palabra, para degradarlo, para despertar sus rec6nditos instintos en pos de la codicia, la violencia, el odio racial, el relativismo moral; y habrfa que mostrar despues que cada vez que en Vietnam se corta una cabeza y se revienta un ojo, y en Francia se acepta, que cada vez que se viola a una nina, y en Francia se acepta, que cada vez que se tortura a un malgache, y en Francia se acepta, habrfa que mostrar, digo, que cuando todo esto sucede se esta verificando una experiencia de la civilizaci6n que pesa por su peso muerto, se esta produciendo una regresi6n universal, se esta instalando una gangrena, se esta extendiendo un foco infeccioso, y que despues de todos estos tratados violados, de todas estas mentiras propagadas, de todas estas expediciones punitivas toleradas, de todos estos prisioneros maniatados e «interrogados», de todos estos patriotas torturados, despues de este orgullo racial estmulado, de esta jactancia desplegada, lo que encontramos es el veneno instilado en las venas de Europa y el progreso lento pero seguro del ensalvajamiento del continente

(2004 [1950], p. 12).

Lo que Cesaire parece estar argumentando es que el colonizador tiene mas que

per- der de la situaci6n colonial que el colonizado, ya que a este, aunque oprimido, le resul- ta natural protestar y luchar. El colonizador se ve rebajado por su propia renuncia a la

civilizaci6n y le resulta muy diflcil reconocer la raiz de su ruina; y es precisamente esa lecci6n la que Cesaire deseaba impartir al PCF al explicar su abandono de este:

No es que deseemos combatir solos desdenando cualquier alianza. Se trata de la volun- tad de no confundir alianza y subordinaci6n, solidaridad y renuncia. Ahora bien, eso es pre- cisamente lo que nos amenaza a algunos como consecuencia de los fallos tan evidentes que constatamos entre los miembros del partido comunistafrances: su asimilacionismo invetera- do; su chovinismo inconsciente; su convicci6n casi innata -que comparten con la burguesfa europea- de la superioridad de Occidente en todos los terrenos; y su creencia de que la evo- luci6n que tuvo lugar en Europa es la tinica posible, la tinica deseable y que es por la que ten- dra que pasar todo el mundo. Y para decirlo todo, su creencia raramente manifestada, pero

10

real, en la Civilizacion con C may{!scula, en el Progreso con P may{!scula (lo que atestigua su hostilidad a lo que llaman con desden el «relativismo cultural»). Defectos todos ellos que cul- minan en la casta literaria que dogmatiza sobre todo y sobre nada en nombre del partido (en Ngal, 1994 [1956], p. 138).

Cesaire reprochaba espedficamente a Thorez el voto del PCF en favor de la con- cesi6n de plenos poderes al gobierno de Mollet en Argelia, seiialando tal hecho como muestra de que el partido subordinaba la cuesti6n colonial a una cierta tota- lidad supuestamente mas importante; posicion que Cesaire consideraba totalmente

inaceptable. Los editores de Presence A/ricaine, al presentar su Lettre, la considera- ban una denuncia del imperialismo cultural.

Cesaire concluia su argumentaci6n concentrandose en la cuesti6n de lo univer- sal y lo particular:

Anticipo una objecion.

c:Provincianismo? En absoluto. No me entiendo en un particularismo estrecho. Pero tampoco quiero perderme en un universalismo descarnado. Hay dos maneras de perderse: por segregación amurallada en lo particular o por dilución en lo «universal».

✓
Mi concepción de lo universal es la de un universal depositario de todo lo particular, depositario de todos los particulares, profundización y coexistencia de todos los particulares (en Ngal, 1994 [1956], p. 141).

Y volvía sobre ese tema en su exposición de la negritud en 1987:

Creo que se puede decir, en general, que la negritud ha sido históricamente una forma de rebelión, en primer lugar contra el sistema mundial de la cultura tal como se había constituido durante los últimos siglos y que se caracteriza por cierto número de prejuicios, de presuposiciones que conducen a una jerarquía muy estricta. Dicho de otra forma, la negritud ha sido una rebelión contra lo que yo llamaría el reduccionismo euro-peo (2004 [1987], p. 84).

O dicho de otro modo,

Lo universal, sí. Pero hace ya mucho Hegel nos mostró el camino: lo universal, por supuesto; pero no por negación, sino como profundización de nuestra propia singularidad (2004 [1987], p. 92).

Césaire nos ofrece una clara vía para analizar las relaciones entre colonialismo, comunismo y negritud (o más en general la afirmación de la identidad cultural).
Lo

1 1

primero es la demanda de igualdad; pero esta incluye los derechos iguales de múltiples formas y realidades culturales a existir, a prosperar, a florecer y a contribuir a un universal constituido por la interacción recíproca de todas las singularidades. Esta formulación estaba muy poco extendida, y menos aceptada, en 1913, cuando nació

Césaire, o incluso en 1946 cuando se incorporó a la vida política; pero tan solo

diez años después, en 1956 -el año del levantamiento húngaro y del ataque imperialista contra Suez, el año del discurso de Kruchov ante el 20º Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética y del Primer Congreso de Escritores y Artistas Negros celebrado en París, el año de la Lettred Maurice Thorez de Césaire- la izquierda mundial se vio sacudida por un tsunami cultural que conduciría inexorablemente a la revolución mundial de 1968, al colapso de la URSS en 1989, y al Foro Social Mun-

dial como foco del resurgimiento de la izquierda mundial en el siglo XXI.

La izquierda mundial está debatiendo todavía como configurar una forma de universalismo constituida por la profundización de múltiples particularidades, pero en la medida en que podamos vibrar con Césaire -en primer lugar y ante todo un poeta- podremos ofrecer mejor las muchas tonalidades, sopesar las difíciles opciones, sin perdernos en una versión estéril y opresiva del universalismo ni quedar atrapados en una forma agresiva y autolimitadora de particularismo. Este es el desafío para la izquierda mundial en su intento de construir otro mundo, un mundo posible frente al desmoronamiento de la economía-mundo capitalista que estamos viviendo. Las fuerzas colonizadoras están todavía ahí, y están decididas a mantenerse. Siguen descivilizándose, cada vez más, y más peligrosamente. La combina-

ción de pasión enfurecida y respuesta cultural sobria que encarnaba Césaire nos servirá sin duda en este período de caos y transición.

Bibliografía

CESAIRE, Aimé, Discours sur le colonialisme, suivi de Discours sur la négritude,

París, Presence Africaine, 2004.

-, Lettred Maurice Thorez [1956], Appendice en Georges Ngala, «Lire» Le Discours sur le Colonialisme d'Aimé Césaire, París, Presence Africaine, 1994.

LOUIS, Patrice, Aimé Césaire: Rencontre avec un négrofondamental, París, Arléa, 2004.

MouroussAMY, Ernest, Aimé Césaire: Député l'Assemblée nationale, 1945-

1993, Parfs, L'Harmattan, 1993.

12

Discurso sobre el

colonialism a

1

Una civilización que se muestra incapaz de resolver los problemas que suscita su funcionamiento es una civilización decadente.

Una civilización que escoge cerrar los ojos ante sus problemas mas cruciales es una civilización herida.

Una civilización que le hace trampas a sus principios es una civilización moribunda. El hecho es que la civilización llamada «europea», la civilización «occidental», tal

como ha sido moldeada por dos siglos de regimen burgues, es incapaz de resolver los

dos principales problemas que su existencia ha originado: el problema del proletaria- do y el problema colonial. Esta Europa, citada ante el tribunal de la «razón» y ante el tribunal de la «conciencia», no puede justificarse; y se refugia cada vez mas en una hipocresia aun mas odiosa porque tiene cada vez menos probabilidades de engañar.

Europa es inde/endible.

Parece que esta es la constatación que se confían en voz baja los estrategas estadounidenses.

Esto en si no es grave.

Lo grave es que «Europa» es moral y espiritualmente indefendible.

Y hoy resulta que no son solo las masas europeas quienes incriminan, sino que

el acta de acusaci6n es, en el plano mundial, levantada por decenas y decenas de millones de hombres que desde el fonda de la esclavitud se erigen como jueces.

Sepuedematar en Indochina, torturar en Madagascar, encarcelar enel Africa negra,

causar estragos en las Antillas. Los colonizados saben que, en lo sucesivo, poseen una ventaja sobre los colonialistas. Saben que sus «amos» provisionales mien!en.

13

Y, por lo tanto, que su amos son debiles.

Y como hoy se me pide que hable de la colonizacion y de la civilizacion, vayamos al fondo de la mentira principal a partir de la cual proliferan todas las demas. ♦Colonizacion y civilizacion?

La maldicion mas comun en este asunto es ser la vfctima de buena fe de una hipocresfa colectiva, habil en plantear mal los problemas para legitimar mejor las odiosas soluciones que se les ofrecen.

Eso significa que lo esencial aquf es ver claro y pensar claro, entender atrevidamente, responder claro a la inocente pregunta inicial: ♦que es, en su principio, la colonizacion? Reconocer que esta no es evangelizacion, ni empresa filantropica, ni voluntad de hacer retroceder las fronteras de la ignorancia, de la enfermedad, de la tirania; ni expansion de Dios, ni extension del Derecho; admitir de una vez por todas, sin voluntad de chistar por las consecuencias, que en la colonizacion el gesto decisivo es el del aventurero y el del pirata, el del tendero a lo grande y el del arma- dor, el del buscador de oro y el del comerciante, el del apetito y el de la fuerza, con la malefica sombra proyectada desde atras por una forma de civilizacion que en un

momento de su historia se siente obligada, endogenamente, a extender la competencia de sus economfas antagonicas a escala mundial.

Continuando con mi analisis, constato que la hipocresfa es reciente; que ni Cortes al descubrir Mexico desde lo alto del gran teocalli, ni Pizarro delante de

Cuzco (menos todavía Marco Polo frente a Cambaluc) se reclaman los precursores de un orden superior; que ellos matan, saquean; que tienen cascos, lanzas, codicias; que los calumniadores llegaron más tarde; que la gran responsable en este ámbito es la pedantería cristiana por haber planteado ecuaciones deshonestas: cristianismo = civilización; paganismo = salvajismo, de las cuales solo podían resultar consecuencias colonialistas y racistas abominables, cuyas víctimas debían ser los indios, los amarillos, los negros. Resuelto esto, admito que está bien poner en contacto civilizaciones diferentes entre

sí; que unir mundos diferentes es excelente; que una civilización, cualquiera que sea su genio íntimo, se marchita al replegarse sobre ella misma; que el intercambio es el oxígeno, y que la gran suerte de Europa es haber sido un cruce de caminos; y que el haber sido el lugar geométrico de todas las ideas, el receptáculo de todas las filosofías, el lugar de acogida de todos los sentimientos, hizo de ella el mejor redistribuidor de energía. Pero entonces formulé la siguiente pregunta: ¿ha puesto en contacto verdadera- mente la colonización europea?; o si se prefiere: de entre todas las formas para establecer contacto, ¿era esta la mejor?

Yo respondo no.

Y digo que la distancia de la colonización a la civilización es infinita, que de todas las expediciones coloniales acumuladas, de todos los estatutos coloniales elaborados, de todas las circulares ministeriales expedidas, no se podría rescatar un solo valor humano.

14

2

Habría que estudiar en primer lugar cómo la colonización trabaja para descivilizar al colonizador, para embrutecerlo en el sentido literal de la palabra, para degradarlo, para despertar sus reconditos instintos en pos de la codicia, la violencia, el odio racial, el relativismo moral; y habría que mostrar después que cada vez que en Vietnam se corta una cabeza y se revienta un ojo, y en Francia se acepta, que cada vez que se viola a una niña, y en Francia se acepta, que cada vez que se tortura a un malgache, y en Francia se acepta, habría que mostrar, digo, que cuando todo esto sucede, se está verificando una experiencia de la

civilización que pesa por su peso muerto, se está produciendo una regresión universal, se está instalando una gangrena, se está extendiendo un foco infeccioso, y que después de todos estos tratados violados, de todas estas mentiras propagadas, de todas estas expediciones punitivas toleradas, de todos estos prisioneros maniatados e «interrogados», de todos estos patriotas torturados, después de este orgullo racial estimulado, de esta jactancia desplegada, lo que encontramos es el veneno instilado en las venas de Europa y el progreso lento pero seguro del ensalvajamiento del continente.

Y entonces, un buen día, la burguesía es despertada por un golpe formidable que le viene devuelto: la GESTAPO se afana, las prisiones se llenan, los torturadores inventan, utilizan, discuten en torno a los potros de tortura.

Nos asombramos, nos indignamos. Decimos: «¡Qué curioso! Pero, ¡bah!, es el nazismo, ya pasará!». Y esperamos, nos esperamos; y nos llamamos a nosotros mismos la verdad, que es una barbarie, pero la barbarie suprema, la que corona, la que resume la cotidianidad de las barbaries; que es el nazismo, sí, pero que antes de ser la víctima hemos sido su cómplice; que hemos apoyado este nazismo antes de padecerlo, lo hemos absuelto, hemos cerrado los ojos frente a él, lo hemos legitimado, porque hasta entonces solo se había aplicado a los pueblos no europeos; que este

nazismo lo hemos cultivado, que somos responsables del mismo, y que él brota, penetra, gotea, antes de engullir en sus aguas enrojecidas a la civilización occidental y cristiana por todas las fisuras de esta.

Si, valdría la pena estudiar, clínicamente, con detalle, las formas de actuar de

Hitler y del hitlerismo, y revelarle al muy distinguido, muy humanista, muy cristiano burgués del siglo XX, que lleva consigo un Hitler y que lo ignora, que Hitler lo

habita, que Hitler es su demonio, que, si lo vitupera, es por falta de lógica, y que en el fondo lo que no le perdona a Hitler no es el crimen en sí, el crimen contra el hombre, no es la humillación del hombre en sí, sino el crimen contra el hombre blanco, es la humillación del hombre blanco, y haber aplicado en Europa procedimientos colonialistas que hasta ahora solo concernían a los árabes de Argelia, a los coolies de la India y a los negros de África.

Y este es el gran reproche que yo le hago al pseudohumanismo: haber socavado demasiado tiempo los derechos del hombre; haber tenido de ellos, y tener todavia, una concepcion estrecha y parcelaria, incompleta y parcial; y, a fin de cuentas, sor- didamente racista.

He hablado mu<;ho de Hitler. Lo merece: permite ver con amplitud y captar que la sociedad capitalista, en su estadio actual, es incapaz de fundamentar un derecho de gentes, al igual que se muestra impotente para fundar una moral individual. Quierase o no, al final del callejon sin salida de Europa, quiero decir de la Europa de Adenauer, de Schuman, de Bidault y de algunos otros, esta Hitler. Al final del capitalismo, deseoso de perpetuarse, esta Hitler. Al final del humanismo formal y de la renuncia filosofica, esta Hitler.

Y, por consiguiente, una de sus frases se me impone:

Nosotros aspiramos no a la igualdad sino a la dominaci6n. El pafs de raza extranje- ra debera convertirse en un pafs de siervos, de jornaleros agrfcolas o de trabajadores industriales. No se trata de suprimir las desigualdades entre los hombres, sino de ampliarlas y hacer de elias una ley.

Esto suena claro, altivo, brutal, y nos instala en pleno salvajismo vociferante. Pero descendamos un grado.

❖ Quien habla? Me avergi.ienza decirlo: es el humanista occidental, el filosofo «idealista». Que se llame Renan es un azar. Que se haya extrafdo de un libro titula- do *La Re/orme intellectuelle et morale*, que haya sido escrito en Francia despues de una guerra que Francia habfa deseado como la del derecho contra la fuerza, esto dice mucho sobre las costumbres burguesas.

La regeneraci6n de las razas inferiores o convertidas en bastardas por las razas supe- riores esta en el orden providencial de la humanidad. El hombre del pueblo es casi siem- pre, entre nosotros, un noble desclasado; su pesada mano esta mejor hecha para manejar la espada que el instrumento servil. Mas que trabajar, escoge luchar, es decir, regresa a su estado inicial. Regere imperio populos, he aquf nuestra vocaci6n. Volcad esta devoradora actividad sobre pafses que, como China, solicitan la conquista extranjera. Haced de los aventureros que perturban

la sociedad europea un ver sacrum, un enjambre, como aquellos de los francos, los lombardos, los normandos; cada uno estara en su papel. La naturaleza ha conformado una raza de obreros, la raza china, con una destreza manual maravillosa, practicamente desprovista de cualquier sentimiento de honor; gobernada con justicia, sacando de ella, para el bienestar de un tal gobierno, una amplia dote en beneficio de la raza conquistadora, y estara satisfecha; una raza de trabajadores del campo, los

negros; sed con ellos bondadosos y humanos, y todo estara en orden; una raza de amos y 16

soldados, la raza europea. Reducid esta noble raza a trabajar en el ergastulo como negros

y chinos, y esta se rebelara. Todo rebelde es, mas o menos, entre nosotros, un soldado que frustr6 su vocaci6n, un ser hecho para la vida heroica, y que vosotros empleais para una /aena contraria a su raza, mal obrero, demasiado buen soldado. Ahora bien, la vida que subleva a nuestros trabajadores haria feliz a un chino, a un/ellah, a seres que no son en absoluto militares. Que cada uno haga aquello para lo que estd hecho y todo ira bien.

◆Hitler? ◆Rosenberg? No, Renan.

Pero bajemos un grado mas. Y es el politico locuaz. ◆Quien protesta? Nadie que yo sepa, cuando el senor Albert Sarraut, hablando a los alumnos de la Escuela Colonial, les ensefia que seria pueril oponer a las empresas europeas de colonizaci6n «un pretendido derecho de ocupaci6n y yo no se que otro derecho feroz de aislamiento que eternizarian la vana posesi6n de riquezas sin uso en manos incapaces».

◆Y quien se indigna al escuchar a un tal reverendo padre Barde asegurar que los bienes de este mundo, «si permanecieran indefinidamente repartidos, como lo estarían sin la colonizaci6n, no responderian ni a los designios de Dios, ni a las justas exigencias de la colectividad humana»?

Porque, como afirma su hermano en el cristianismo, el reverendo padre Muller, «[. . .] la humanidad no debe, no puede tolerar que la incapacidad, la desidia, la pereza de los pueblos salvajes dejen indefinidamente sin uso las riquezas que Dios les ha confiado con la misi6n de ponerlas al servicio del bien de todos».

Nadie.

Quiero decir, ningun escritor autorizado, ningun academico, ningun predicador, ningun politico, ningun cruzado del derecho y la religion, ningun «defensor del ser humano».

Y sin embargo, por la boca de los Sarraut y de los Barde, de los Muller y de los Renan, por la boca de todos aquellos que juzgaban y juzgan licito aplicar a los pueblos no europeos, y en beneficio de las naciones mas fuertes y mejor equipadas, «una especie de expropiación por razones de utilidad publica», ¡ya era Hitler quien hablaba!

❖ ¿Adónde quiero llegar? A esta idea: que nadie coloniza inocentemente, que tampoco nadie coloniza impunemente; que una nación que coloniza, que una civilización que justifica la colonización y, por lo tanto, la fuerza, ya es una civilización enferma, moralmente herida, que irresistiblemente, de consecuencia en consecuencia, de negación en negación, llama a su Hitler, quiero decir, su castigo. Colonización: cabeza de puente de la barbarie en una civilización, de la cual puede llegar en cualquier momento la pura y simple negación de la civilización. He señalado en la historia de las expediciones coloniales ciertos rasgos que he citado con todo detalle en otra sede.

17

Eso parece no haberle gustado a todo el mundo. Parece que esto es sacar viejos esqueletos del armario. ¡Ciertamente!

❖ ¿Acaso era inutil citar al coronel de Montagnac, uno de los conquistadores de Argelia?

Para expulsar las ideas que me asaltan algunas veces, hago cortar cabezas, no cabezas de alcachofas, sino realmente cabezas de hombres.

❖ ¿Acaso convenfa negar el uso de la palabra al conde de Herisson?

Es verdad que trajimos un barrilleno de orejas cosechadas, par por par, de los prisioneros amigos o enemigos.

❖Era necesario rehusarle el derecho a hacer su profesi6n de fe barbara a Saint-Arnaud?

Nosotros devastamos, quemamos, saqueamos, destruimos las casas y los arboles.

❖Habfa que impedirle al mariscal Bugeaud que sistematizara todo esto en una audaz teorfa y reivindicara sus grandes ancestros?

Se necesita una gran invasion en Africa que se parezca a lo que hadan los francos, a lo que hadan los godos.

❖Era necesario, en fin, arrojar a las tinieblas del olvido el hecho militar memorable del comandante Gerard y callarse sobre la toma de Ambike, un ciudad que, a

decir verdad, nunca son6 con defenderse?

Los tiradores no tenfan orden de matar sino a los hombres, pero no se les retuvo; embriagados por el olor de la sangre, no dejaron ni una mujer ni un nifio [...] al final de la tarde, bajo la acci6n del calor, se levant6 una pequefia bruma: era la sangre de cinco mil vftimas, la sombra de la ciudad, que se evaporaba al atardecer.

❖Son ciertos o no estos hechos? ❖Y las voluptuosidades sadicas y los inefables goces que le estremecen el caparaz6n a Loti cuando puede ver con sus gemelos una buena masacre de anamitas? ❖Cierto o falso?¹ Y si estos hechos son reales, puesto

1 Se trata del relato de la toma de Thouan-Anpublicado en Le Figaro en septiembre de 1883 y

citado en el libro de N. Serban Loti, sa vie, son ouvre. <<Entonces, la gran matanza habfa comenzado. 18

que nadie tiene el poder para negarlos, ❖se dini, para minimizar lo ocurrido, que estos cadaveres no prueban nada?

Si por mi parte he recordado algunos detalles de estas horribles camicerias, no

es, de ninguna manera, por deleite sombrío, sino porque pienso que no nos desharemos tan fácilmente de estas cabezas de hombres, de estas cosechas de orejas, de estas casas quemadas, de estas invasiones godas, de esta sangre que humea, de estas ciudades que se evaporan al filo de la espada. Estos hechos prueban que la colonización, repito, des-humaniza al hombre incluso mas civilizado; que la acción colonial, la empresa colonial, la conquista colonial, fundada sobre el desprecio del hombre nativo y justificada por este desprecio, tiende inevitablemente a modificar a aquel que la emprende; que el colonizador, al habituarse a ver en el otro a la bestia, al ejercitarse en tratarlo como bestia, para calmar su conciencia, tiende objetivamente a transformarse el mismo en bestia. Esta acción, este golpe devuelto por la colonización, era importante señalarlo. ❖ Parcialidad? No. Hubo un tiempo en que se sentía vanidad por estos mismos hechos y en el que, seguros del futuro, no se andaba con rodeos al contarlos. Una última cita la tomo de un tal Carl Siger, autor de un Essai sur la colonisation²:

Los países nuevos son un vasto campo abierto a las actividades individuales, violentas, que en las metrópolis se enfrentan con ciertos prejuicios, con una concepción sabia

y regulada de la vida, y que pueden desarrollarse mas libremente en las colonias y, por lo tanto, afirmar mejor su valor. Así, las colonias pueden servir hasta cierto punto de válvula de seguridad a la sociedad moderna. Esta utilidad, así fuera la (mínima), es inmensa.

En verdad, existen taras que nadie puede reparar y que nunca terminan de expiarse.

Pero hablemos de los colonizados.

Veo claramente lo que la colonización ha destruido: las admirables civilizaciones de los aztecas y de los incas, de las que ni Deterding, ni la Royal Dutch, ni la Standard Oil me consolaran jamás.

Veo bien aquellas civilizaciones -condenadas a desaparecer- en las cuales la colonización ha introducido un principio de ruina: Oceanía, Nigeria, Nyassaland. Veo menos claramente lo que ella ha aportado.

¡Se habfan hecho dos tiros de salva! Y era un placer ver, bajo un mando

metódico y seguro, estos haces de balas, tan fácilmente dirigibles, abatirse sobre ellos dos veces por minuto [...] se veía gente

totalmente enloquecida que se levantaba poseída por el vertigo de correr [...] avanzaban en zigzag

a través de esta carrera de la muerte, y se arremangaban la ropa hasta los codos de manera cómoda [...] y después nos divertíamos contando los muertos [...]», etcétera.

2 Carl Sauer, *Essai sur la Colonisation*, Paris, Société du Mercure de France, 1907. 19

❖Seguridad? ❖Cultura? Juridicidad? Mientras tanto, miro y veo, en todos los lugares en donde hay colonizadores y colonizados cara a cara, la fuerza, la brutalidad, la crueldad, el sadismo, el golpe, y, como parodia, la formación cultural, la fabricación apresurada de algunos millares de funcionarios subalternos, de empleados domésticos, de artesanos, de empleados de comercio y de los intérpretes necesarios para el buen funcionamiento de los negocios.

He hablado de contacto.

Entre colonizador y colonizado solo hay lugar para el trabajo forzoso, para la intimidación, para la presión, para la policía, para el tributo, para el robo, para la violación, para la cultura impuesta, para el desprecio, para la desconfianza, para la morgue, para la presunción, para la grosería, para las élites descerebradas, para las masas envilecidas. Ningún contacto humano, solo relaciones de dominación y de sumisión que transforman al hombre colonizador en vigilante, en suboficial, en comité, en fusta, y al hombre nativo en instrumento de producción.

Me toea ahora plantear una ecuación: colonización = cosificación.

Oigo la tempestad. Me hablan de progreso, de «realizaciones», de enfermedades curadas, de niveles de vida por encima de ellos mismos.

Yo, yo hablo de sociedades vaciadas de ellas mismas, de culturas pisoteadas, de instituciones minadas, de tierras confiscadas, de religiones asesinadas, de magnificencias artísticas aniquiladas, de extraordinarias posibilidades

suprimidas.

Me refutan con hechos, estadísticas, kilómetros de carreteras, de canales, de vías ferreas.

Yo, yo hablo de millares de hombres sacrificados en la construcción de la línea férrea de Congo-Ocean. Hablo de aquellos que, en el momento en que escribo, están cavando con sus manos el puerto de Abiyan. Hablo de millones de hombres

desarraigados de sus dioses, de su tierra, de sus costumbres, de su vida, de la vida, de la danza, de la sabiduría.

Yo hablo de millones de hombres a quienes sabiamente se les ha inculcado el miedo, el complejo de inferioridad, el temblor, el ponerse de rodillas, la desesperación, el servilismo.

Me obnubilan con toneladas exportadas de algodón o cacao, con hectáreas plantadas de olivos o de vides.

Yo, yo hablo de economías naturales, armoniosas y viables, economías a la medida del nativo, desorganizadas; hablo de huertas destruidas, de subalimentación ins-

talada, de desarrollo agrícola orientado en función del único beneficio de las metrópolis, de saqueos de productos, de saqueos de materias primas.

Se jactan de los abusos suprimidos.

Yo, yo también hablo de abusos, pero para decir que a los antiguos -tan reales- se les han superpuesto otros, igualmente detestables. Me hablan de tiranos locales

20

devueltos a la razón; pero yo constato que en general estos hacen muy buenas migas con los nuevos tiranos y que, de estos a los antiguos y viceversa, se ha establecido, en detrimento de los pueblos, un circuito de buenos servicios y de complicidad. Me hablan de civilización, yo hablo de proletarianización y de

mistificación.

Por mi parte, yo hago la apología sistemática de las civilizaciones paraeuropeas. Cada día que pasa, cada denegación de justicia, cada paliza policial, cada reivindicación obrera ahogada en la sangre, cada escándalo sofocado, cada expedición punitiva, cada autocar de la Compañía Republicana de Seguridad, cada policía y cada miliciano, nos hacen sentir el precio de nuestras ancestrales sociedades.

Eran sociedades comunitarias, nunca de todos para algunos pocos.

Eran sociedades no solo antecapitalistas, como se ha dicho, sino también anticapitalistas.

Eran sociedades democráticas, siempre.

Eran sociedades cooperativas, sociedades fraternales.

Yo hago la apología sistemática de las sociedades destruidas por el imperialismo. Elías eran el hecho, elías no tenían ninguna pretensión de ser la idea; no eran, pese a sus defectos, ni detestables ni condenables. Se contentaban con ser. Ni la palabra derrota ni la palabra avatar tenían sentido frente a ellas. Conservaban, intacta, la esperanza.

Apesar de que estas sean las únicas palabras que puedan aplicarse, con toda honestidad, a las empresas europeas fuera de Europa, mi único consuelo es que las colonizaciones pasan, que las naciones solo dormitan un tiempo y que los pueblos permanecen.

Al afirmar esto, parece que en algunos medios se finge descubrir en mí un «enemigo de Europa» y un profeta del retorno al pasado anteeuropeo.

Por mi parte, busco en vano donde he podido sostener semejantes discursos; donde me vieron subestimar la importancia de Europa en la historia del pensamiento humano; donde me oyeron predicar un retorno cualquiera, donde me vieron pretender que podía haber retorno.

La verdad es que yo he dicho algo totalmente distinto: saber que el gran drama histórico de África ha sido menos su contacto demasiado tardío con el resto del mundo que la forma en que este se ha producido; que en el momento en que

Euro- pa cayo entre las manos de los financieros y de los capitanes de la industria mas des- provistos de escrupulo, Europa se «propago»; que nuestro infortunio ha querido que haya sido esta Europa la que hayamos encontrado en nuestro camino y que Europa es responsable frente a la comunidad humana de la mas alta tasa de cada- veres de la historia.

Por lo demas, juzgando la accion colonizadora, he dicho que Europa ha hecho muy buenas migas con todos los senores feudales nativos que aceptaban prestar sus servi- cios; ha urdido con ellos una viciosa complicidad; ha vuelto su tirania mas efectiva y

21

mas eficaz, y su accion solo ha tendido a prolongar artificialmente la supervivencia de los pasados locales en lo que estos tenian de mas pernicioso.

Yo he dicho -y esto es muy distinto- que la Europa colonizadora ha injertado el abuso moderno en la antigua injusticia; el odioso racismo en la vieja desigualdad. Que si se quieren juzgar mis intenciones, sostengo que la Europa colonizadora

es desleal cuando legitima a posteriori la accion colonizadora aduciendo los evidentes progresos materiales realizados en ciertos dominios bajo el regimen colonial, porque el cambia brusco es siempre posible tanto en la historia como en cualquier otro ambito; que nadie sabe a que estadio de desarrollo material habrian llegado estos mismos paises sin la intervencion europea; que el equipamiento tecnico, la reorganizacion administrativa, en una palabra, «la europeizacion» de Africa o de Asia, no estaban ligadas necesariamente -como lo prueba el ejemplo japonés- a la ocupación europea; que la europeizacion de los continentes no europeos podria haberse hecho de otro modo sin que fuera bajo la bota de Europa; que este movi- miento de europeizacion estaba en marcha; que este ha sido incluso frenado; que, en todo caso, ha sido falseado por el dominio de Europa.

La prueba es que hoy los nativos de Africa o de Asia reclaman escuelas y la Euro- pa colonizadora se las niega; es el hombre africano quien solicita puertos y carrete- ras, y la Europa colonizadora se las escatima; es el colonizado quien quiere ir hacia delante, es el colonizador el que lo mantiene atrasado.

Yendo mas lejos, de ninguna manera oculto que pienso que en el momento actual la barbarie de Europa occidental es increiblemente grande, superada con creces por una sola, es verdad: la estadounidense.

Y no hablo de Hitler, ni del comite, ni del aventurero, sino del «buen hombre» de enfrente; ni del SS, ni del delincuente, sino del honesto burgues. El candor de Leon Bloy se indignaba antaño por que timadores, perjuros, falsarios, ladrones, proxenetas fuesen los encargados de «llevar el ejemplo de las virtudes cristianas a las Indias».

El progreso consiste en que hoy el detentador de las «virtudes cristianas» es quien pretende -y se sale bastante bien con la suya- el honor de administrar en ultramar segun los procedimientos de los falsarios y los torturadores.

Es el signo de que la crueldad, la mentira, la bajeza, la corrupcion, han mordido maravillosamente el alma de la burguesia europea.

Repito que no hablo ni de Hitler, ni del SS, ni del pogromo, ni de la ejecucion sumaria, sino de tal reaccion sorprendida, de tal reflejo admitido, de tal cinismo

22

tolerado. Y si se quieren testimonios de tal escena de histeria antropofaga, presen- to uno que me fue brindado al asistir a la Asamblea Nacional francesa.

Caramba, mis queridos colegas (como se dice), me quito el sombrero (mi sombrero de antropofago, por supuesto).

¡Pensad, pues! ¡Noventa mil muertos en Madagascar! ¡Indochina pisoteada, desintegrada, asesinada, torturas rescatadas del fondo de la Edad Media! ¡Y que espectáculo! ¡Este estremecimiento de gusto que revigora vuestras somnolencias! ¡Estos clamores salvajes! Bidault con su aspecto de hostia profanada: la antropofagia camandulera y mosquita muerta; Teitgen, hijo de liante endiablado, el asno del descerebramiento: la antropofagia de los pandectistas; Moutet, la antropofagia intrigante, fruto del espantalobos rimbombante y con sesos blanditos. Coste-Floret, la antropofagia hecha persona grosera e inoportuna.

¡Inolvidable, señores! Con bellas frases solemnes y frías, como vendas de momia,

maniatáis al malgache. Con algunas palabras convencionales, lo apunalais. Mientras mojáis el gaznate, lo destripáis. ¡Que bello trabajo! ¡Ni una gota de sangre se perderá!

Aquellos que apuran el vaso de vino sin jamás diluirlo con agua. Aquellos que como Ramadier se embadurnan -a la manera de Sileno- la cara; Fonlup-Esperabér, que se almidona los bigotes al estilo del viejo galo cabecirredondo; el viejo Desjardins inclinado recibiendo los efluvios de la cuba, como si se embriagara con un vino dulce. ¡Que violencia aquella de los débiles! Significativo: por la cabeza no se pudren las civilizaciones. Lo harán, en primer lugar, por el corazón.

Confieso que para la buena salud de Europa y de la civilización, estos «¡mata! ¡mata!», estos «que corra la sangre» proferidos por el viejo tembloroso y por el buen muchacho alumno de los buenos sacerdotes, me impresionan mucho más desagradablemente que los sensacionales atracos en la puerta de un banco parisiense.

Y esto, tenedlo en cuenta, no tiene nada de excepcional.

La regla, por el contrario, es la de la grosería burguesa. Esta grosería que rastreamos desde hace un siglo. La auscultamos, la sorprendemos, la percibimos, la segui-

mos, la perdemos, la reencontramos, la vigilamos, y ella se extiende cada día más nauseabunda. ¡Oh! El racismo de estos señores no me veja. No me indigna. Solo me informo sobre él. Lo constato, y eso es todo. Le estoy casi agradecido por expresarse y aparecer a la luz del día, como signo de que la intrepida clase que antaño se lanzó al asalto de la Bastilla está desjarretada. Signo de que ella se siente que muere. Signo de que ella se siente cadáver. Y cuando el cadáver farfulla, produce cosas de este estilo:

No hubo sino un exceso de verdad en este primer movimiento de los europeos que rehusaron, en el siglo de Colón, reconocer como semejantes a los hombres degradados

3 No es una mala persona en el fondo, como se probará posteriormente, pero estaba desatado ese día. 23

-)

que poblaban el Nuevo Mundo [...] No podían fijar por un instante sus miradas sobre el salvaje sin leer el anatema escrito, no digo (micamente en su alma, sino hasta en la forma externa de su cuerpo.

Y está firmado por Joseph de Maistre.

Esta es la molinista mística).

Y entonces eso produce todavía lo siguiente:

Desde el punto de vista de la selección, percibiría como vergonzoso el amplio desarrollo numérico de los elementos amarillos y negros que serían de difícil eliminación. Si, no obstante, la sociedad futura se organiza sobre una base dualista, con una clase dirigente dolico-rubia y una clase de raza inferior confinada en la mano de obra más tosca, es posible que este último papel le incumba a los elementos amarillos y negros. En este caso, por lo demás, estos no serían un estorbo sino una ventaja para los dolico-rubios [...]. No hay que olvidar que [la esclavitud] no tiene nada más anormal que la domesticación del caballo o del buey. Es posible entonces que esta reaparezca en el futuro bajo cualquier forma. Esto se producirá incluso probablemente de manera inevitable, si la solución simplista no interviene: una sola raza superior, nivelada por selección.

Esta es la molinista científica y está firmada por Lapouge.

Y eso produce todavía lo siguiente (esta vez, molinista literaria):

Se que debo crearme superior a los pobres bayas de Mambere. Se que debo sentirme orgulloso de mi sangre. Cuando un hombre superior cesa de creerse superior, cesa efectivamente de ser superior [...] Cuando una raza superior cesa de creerse una raza elegida, ella cesa efectivamente de ser una raza elegida.

Y está firmado por Psichari, soldado de África.

Al traducir esta molienda a la jerga periodística obtenemos lo que dice Faguet:

El bárbaro es, después de todo, de la misma raza que el romano y que el griego. Es un primo. El amarillo, el negro, no son de ninguna manera nuestros primos. Aquí hay una verdadera diferencia, una verdadera distancia, y muy grande, etnológica. Después de todo, la civilización nunca fue hecha hasta el presente sino por blancos [...] Europa, convertida en amarilla, sería seguramente una regresión, un nuevo periodo de oscurantismo y confusión, es decir, una segunda Edad Media.

y después, más abajo, siempre más abajo, hasta el fondo del foso, más abajo

hasta que no podamos bajar la pala, el señor Jules Romain, de la Academia Fran-

24

cesa y de la Revue des Deux Mondes (poco importa, por supuesto, que el señor Faguet cambie de nombre una vez más y se haga llamar aquí Salsette por conveniencia). Lo esencial es que el señor Jules Romain llega a escribir lo siguiente:

Solo acepto la discusión con personas que se muestren de acuerdo en aventurar la siguiente hipótesis: Francia con diez millones de negros sobre su territorio metropolitano, de los cuales, cinco o seis millones viven en el valle del Garona. ¿Acaso el prejuicio racial no habría rozado a nuestras valientes poblaciones del sudoeste? ¿Acaso no hubiera surgido ninguna inquietud si se hubiera planteado devolver todos los poderes a estos

negros, hijos de esclavos? [...] Me ha sucedido al estar frente a una fila de negros puros

[...] No reprochare ni siquiera a nuestros negros y negras que mastiquen chicle. Observare únicamente [...] que este gesto tiene por efecto poner de relieve los maxilares y que las evocaciones de vuestro espíritu os llevan más cerca de la selva ecuatorial que de la procesión de las Panateneas [...] La raza negra no ha dado todavía, ni dará nunca, un Einstein, un Stravinsky, un Gershwin.

Comparación idiota por comparación idiota: puesto que el profeta de la Revue

des Deux Mondes y otros lugares nos invita a las aproximaciones «distantes», que permita que el negro que soy considere -sin ser nadie dueño de sus asociaciones de ideas- que su voz no tiene tanta relación con el roble o con los calderos de D6do- na como con los rebuznos de los asnos de Misuri.

Una vez mas, vuelvo a hacer la apologfa de nuestras ancestrales civilizaciones negras: eran civilizaciones cortesas.

Y entonces, me diran, el verdadero problema es volver a elias. No, lo repito.

Nosotros no somos los hombres del «esto o aquello». Para nosotros, el problema no es el de una ut6pica y esteril tentativa de reduplicaci6n, sino el de una

superaci6n. No queremos hacer revivir una sociedad muerta. Dejamos esto para los amantes del exotismo. Tampoco queremos prolongar la sociedad colonial actual, la mas malvada que jamas se haya podrido bajo el sol. Precisamos crear una sociedad nueva, con la ayuda de todos nuestros hermanos esclavos, enriquecida por toda la potencia productiva moderna, calida por toda la fraternidad antigua.

Que esto es posible, la Union Sovietica nos da algunos ejemplos de ello. . . Pero volvamos al senor Jules Romains.

No se puede decir que el pequeno burgues no haya lefdo nada. El, por el contrario, ha lefdo todo, ha devorado todo.

Su cerebro funciona unic.amente a la manera de algunos aparatos digestivos de tipo elemental. El filtra. Y el filtro no deja pasar sino lo que puede alimentar la tor- peza de la buena conciencia burguesa.

25

Los vietnamitas, antes de la llegada de los franceses a su pais, eran gentes de cul- tura ancestral, exquisita y refinada. Este recuerdo molesta al Banco de Indochina.

jHaced funcionar la maquina del olvido!

◆Eran estos malgaches que se torturan hoy poetas, artistas, administradores, hace menos de un siglo? jChiton! jLa boca cerrada! jY el silencio se hace tan pro- funda como el de una caja fuerte! Felizmente quedan los negros. jAb! jLos negros! j Hablemos de los negros!

Y bien, si, hablemos de ellos.

◆De los imperios sudaneses? ◆De los bronce de Benin? ◆De la escultura shan- go? De acuerdo, esto nos permitira hablar de otras casas que no sean los tan sen- sacionales mamarrachos que adornan tantas capitales europeas. De la musica afri- cana. ◆Por que no?

Y hablemos de lo que dijeron, de lo que vieron los primeros exploradores... jNo

de los que comen en los pesebres de las compafiias! jSino de los d'Elbee, de los Marchais, de los Pigafetta! jY despues de Frobenius! jEh!, ◆sabeis quien es Fro-

benius? Y leemos juntos:

jCivilizados basta el tuetano! La idea del negro barbaro es una invenci6n europea.

El pequefio burgues no quiere escuchar nada mas. De un batir de orejas, espan- ta la idea.

La idea, la mosca inoportuna.

4

Asi pues, camarada, seran tus enemigos -con altura, lucidez y de manera conse- cuente- no solo gobernadores sadicos y prefectos torturadores, no solo colonos fla- geladores y banqueros golosos, no solo politicos lamecheques y magistrados vendi- dos, sino igualmente, y por la misma razon, periodistas acerbos, academicos cotudos y acaudalados de estupideces, etnografos metafisicos y expertos en los dogones, teo- logos extravagantes y belgas, intelectuales parlanchines y hediondos que se creen des- cendientes de Nietzsche o hijos de los siete pares de Francia caidos de no se que Ple- yade, los paternalistas, los besuqueadores, los corruptores, los que dan golpecitos en la espalda, los amantes

del exotismo, los divisores, los sociólogos agrarios, los embaucadores, los mistificadores, los babosos, los liantes⁴ y, de una manera general,

⁴ Matagraboliseurs en el original; sobre esta palabra vease Rene HENNANE, Glossaire des termes rares dans l'oeuvre d'Aime Césaire, Parfs, Editions Jean Michel Place, 2004, p. 87: <<Arcafsrno. Palabra

26

todos aquellos que, desempeñando su papel en la sordida división del trabajo para la defensa de la sociedad occidental y burguesa, intentan de distinta manera, y por diversión infame, desagregar las fuerzas del progreso -con el riesgo de negarla posibilidad misma del progreso-, secuaces todos del capitalismo, representantes todos declarados o vergonzosos del colonialismo saqueador, responsables todos, detestables todos, negreros todos, deudores todos de ahora en adelante de la agresividad revolucionaria.

Y barreme a todos los ofuscadores, todos los inventores de subterfugios, todos los charlatanes mistificadores, todos los manipuladores de jerigonza. Y no trates de

saber si estos señores obran personalmente de buena o de mala fe; si son personalmente bien o mal intencionados; si son personalmente, es decir, en su conciencia íntima de Pedro o Pablo, colonialistas o no; lo esencial es que su aleatoria buena fe subjetiva no tiene nada que ver con el alcance objetivo y social del trabajo sucio que hacen como perros guardianes del colonialismo.

Y en este orden de ideas, cito a guisa de ejemplos (tornados a propósito en disciplinas muy diferentes):

-)

-De Gourou, su libro Los países tropicales, donde, en medio de perspectivas justas, se expresa la tesis fundamental, parcial, inadmisibile, de que jamás existió una gran civilización tropical, que nunca existió una gran civilización sino en climas templados; de que en todo país tropical el germen de la civilización llega y

solo puede llegar de otro lugar extratropical y que sobre los países tropicales

pesa, a falta de la maldición biológica de los racistas, por lo menos y por las mismas consecuencias, una no menos eficaz maldición geográfica.

-Del reverendo padre Tempels, misionero y belga, su filosofía bantu cenagosa y mefftica a voluntad, pero descubierta de manera muy oportuna, como para otros el hinduismo, para oponerse al «materialismo comunista», que amenaza, parece, con convertir a los negros en <<Vagabundos morales».

-De los historiadores o de los novelistas de la civilización (es lo mismo), no de tal o cual, de todos o casi, su falsa objetividad, su chovinismo, su racismo solapa- do, su viciosa pasión por denegar todo mérito a las razas no blancas, particular- mente a las razas con melanina, su monomanía para monopolizar toda gloria en provecho propio.

creada por Rabelais a partir de la raíz griega mataios (vano, frívolo, loco) y de grabeler (rebuscar, examinar detalladamente). Matagraboliser significa, pues, agitar una y otra vez la mente con pensamientos fútiles y vanos, rumiar en la cabeza, preocuparse inútilmente por las cosas. "Hace ocho días que quieres liarnos (matagraboliser) con tus galimatías", (Victor HUGO, Notre-Dame-de Paris, citado en el Grand Dictionnaire Universal Larousse)». [N. del E.)

27

-Los psicólogos, sociólogos, etcétera, sus puntos de vista sobre el «primitivismo», sus investigaciones dirigidas, sus generalizaciones interesadas, sus especulaciones tendenciosas, su insistencia en el carácter marginal, el carácter «aparte» de los no blancos, su rechazo por exigencias de la causa -al mismo tiempo que cada uno de esos señores se reclama del racionalismo más firme para acusar desde más alto la incapacidad del pensamiento primitivo-, su rechazo bárbaro de la frase de Descartes, bitácora del universalismo, de que «la razón [...] está completamente en cada uno» y «que no hay más ni menos [razón] sino en lo accidental y en ningún caso en las formas o naturalezas de los individuos de una misma especie».

Pero no vayamos demasiado rápido. Vale la pena seguir a algunos de estos señores. No me extenderé sobre los historiadores ni sobre los historiadores de la colonización, ni acerca de los egiptólogos, pues es demasiado obvio el caso de los primeros, y respecto a los segundos, el mecanismo de su mistificación ha

sido definitiva- mente desmontado por Cheikh Anta Diop, en su libro Nations negres et Culture: lo mas audaz que un negro haya escrito basta ahora y que contara, sin ninguna duda, para el despertar de Africa⁵.

Volvamos atras, volvamos a A. M. Gourou mas exactamente.

❖Tengo necesidad de decir que desde muy alto el eminente sabio mira de arriba abajo a las poblaciones nativas que «no han participado» en el desarrollo de la den- cia moderna? Y que no es del esfuerzo de estas poblaciones, de su lucha liberado-

5 Cfr. Cheikh ANTA DIOP, Nations negTeS et Culture, Parfs, Presence Africaine, 1955. Habiendo afirmado Herodoto que los egipcios no eran primitivamente sino una colonia de los etfopes y habiendo repetido Diodoro de Sicilia la misma cosa y fortalecido su argumento al ofrecer un retra- to de los etfopes de tal forma que no pudiera haber confusion (Plerique omnes -para citar la traduc- cion latina- nigTo sunt colore, facie sima, crispis capilis, libro III, § 8), era importante en grado sumo rebatirlos. Admitido esto, y habiendose fijado casi todos los sabios occidentales por meta arrebatat Egipto a Africa, con el peligro de ya no poder explicarla, existfan muchos medios para lograrlo: el metodo Gustave Le Bon, afirmacion brutal, desvergonzada: <<Los egipcios son camitas, es decir, blancos como los lidios, los getulos, los moros, los numidas, los berebereS>>; el metodo Maspero, que consiste en asociar, contra toda verosimilitud, la lengua egipcia a las lenguas semfticas, mas espe- cialmente a! tipo hebreo-aramео, de donde saca la conclusion de que los egipcios no podfan ser ori- ginalmente sino semitas; el metodo Weigall, geografico, segun el cual la civilizacion egipcia no pudo

nacer sino en el bajo Egipto y que de allf esta paso a! alto Egipto, remontando el rio [.. .] suponien- do que no pudiera descender (sic). Se habra comprendido que la razon secreta para esta imposibili-

dad es que el bajo Egipto esta proximo al Mediterraneo y, por lo tanto, a las poblaciones blancas, mientras que el alto Egipto esta proximo a! pafs de los negros.

Al respecto, y para oponerlas a la tesis de Wigal!, no deja de ser interesante recordar las opi- niones de Scheinfurth (Au coeur de !'Afrique, t. I) sobre el origen de la flora y la fauna de Egipto,

que este situa <<a centenares de millas rfo arriba>>.

28

ra, de su combate concreto por la vida, la libertad y la cultura, de los que el espera la salvacion de los paises tropicales, sino del buen colonizador; porque la ley es for- mal, a saber, «que son elementos culturales preparados en regiones extratropicales los que aseguran y aseguranin el progreso de las regiones tropicales hacia una poblacion mas numerosa y una civilizacion superior».

He dicho que hay puntos de vista justos en el libro del senor Gourou: «El medio tropical y las sociedades nativas ♦scribe el, hacienda el balance de la colonizacion-

han sufrido por la introduccion de tecnicas mal adaptadas, por las prestaciones obli- gatorias, por el trabajo de los porteadores, por el trabajo forzado, por la esclavitud, por el traslado de trabajadores de una region a otra, por los cambios subitos del medio biologico, por la aparicion de nuevas condiciones especiales y menos favorables». ¡Que perla! ¡Que cara la del rector! ¡Que cara la del ministro cuando lee esto! Nuestro Gourou esta desatado; ya esta; va a decirlo todo; comienza: «Los paises calientes tipicos se encuentran ante el siguiente dilema: estancamiento economico y salvaguarda de los nativos o desarrollo economico provisional y regresion de los nativos». «¡Seiior Gourou, esto es muy grave! Le advierto solemnemente que con este juego lo que esta en juego es su carrera.» Entonces, nuestro Gourou escoge no replicar y omite precisar que si el dilema existe, solo existe en el marco del regimen

existente; que si esta antinomia constituye una ley inexorable, es la ley inexorable del capitalismo colonialista, la de una sociedad, por lo tanto, no solo perecedera, sino ya amenazada de extincion.

¡Geografia impura y que secular!

Si hay algo mejor, es del reverendo padre Tempels. Que se saquee, que se torture en el Congo, que el colonizador belga se apodere de toda riqueza, que se mate toda libertad, que se oprima todo orgullo: que vaya en paz el reverendo padre Tern- pels que alli consiente todo esto. ¡Pero cuidado! ♦Vais al Congo? Respetad, no digo la propiedad nativa (las grandes compaiiias belgas podrian

confundirlas con una piedra arrojada a su tejado), no digo la libertad de los nativos (los colonos belgas podrian ver en ello propositos subversivos), no digo la patria congoleiia (arriesgan- donos a que el gobierno belga tome muy mal la cosa), digo: ¡Vosotros que vais al Congo, respetad la filosofia bantu!

¡Serfa verdaderamente inusitado -escribe el reverendo padre Tempels- que el educador blanco se obstinase en matar en el hombre negro su espfritu humano propio, esta {mica realidad que nos impide considerarlo como un ser inferior! Seria un crimen de lesa humanidad por parte del colonizador, emancipar a las razas primitivas de lo que es valioso, de lo que constituye un nucleo de verdad en su pensamiento tradicional, etcetera.

¡Que generosidad, padre mio! ¡Y que celo!

29

Ahara bien, aprended, por lo tanto, que el pensamiento bantu es esencialmente ontologico; que la ontologfa bantu esta fundada en las nociones verdaderamente esenciales de fuerza vital y de jerarqufa de las fuerzas vitales; que para el bantu, finalmente, el arden ontologico que define el mundo viene de Dios⁶ y, decreta divi- no, debe respetarse ...

¡Admirable! Todo el mundo gana: las grandes compafifas, los colonos, el gobierno, todos excepto el bantu, naturalmente.

Al ser ontologico el pensamiento de los bantues, estos solo piden satisfaccion de arden ontologico. ¡Salarios decentes! ¡Viviendas confortables! ¡Comida! Estos bantues son puro espfritu, os lo digo:

Lo que ellos desean ante todo y por encima de todo no es el mejoramiento de su situaci6n econ6mica o material, sino el reconocimiento del blanco y el respeto por este de su dignidad humana, de su pleno valor humano.

En suma, nos quitamos el sombrero ante la fuerza vital bantu, un guifio para el alma inmortal bantu. ¡Y usted queda en paz! ¡Confiese que es a buen precio!

En cuanto al gobierno, ¿de que se quejarfa este? Porque, como anota el reverendo padre Tempels, con una evidente satisfaccion, «los bantues nos han conside-

rado a nosotros los blancos, y esto, desde el primer contacto, desde su punta de vista posible, el de su filosoffa bantu» y «nos han integrado, en sujerarquia de seres- /uerzas, en un escalon muy elevado».

Dicho de otra manera, conseguid que a la cabeza de la jerarqufa de las fuerzas vitales bantues se ponga el blanco, y particularmente el belga, y mas exactamente todavfa Alberto o Leopolda, y la jugada esta hecha. Obtendremos esta maravilla: el dios bantu serdgarante del orden colonialista helga y serd sacrilego todo bantu que ose ponerle la mano encima.

Respecto al sefior Mannoni, sus consideraciones sobre el alma malgache y su libra merecen que le otorguemos una gran importancia.

Sigamosle paso a paso en los ires y venires de sus pequefios juegos de manos y el os demostrara, clara como el agua, que la colonizacion esta fundada en la psico- logfa; que en el mundo existen grupos de hombres atacados, no se sabe como, por un complejo, que bien podrf llamarse complejo de dependencia; que estos grupos estan hechos psicológicamente para ser dependientes; que necesitan la dependen- cia; que la postulan, la reclaman, la exigen; que este es el caso de la mayorfa de los pueblos colonizados, en particular de los malgaches.

6 Es evidente que aqufno la tomamos contra la filosoffa bantu, sino contra la utilizaci6n que con un objetivo politico algunos pretenden hacer de ella.

30

¡Maldito racismo! ¡Maldito colonialismo! Huele demasiado mal su barbarie. El sefior Mannoni tiene algo mejor: el psicoanálisis. Adornado de existencialismo, los resultados son sorprendentes: los lugares comunes mas desgastados reparados para

vosotros y dejados como nuevos; los prejuicios mas absurdos son explicados y legi- timados; y magicamente, la velocidad se convierte en tocino.

Mejor, escuchemoslo:

El destino del occidental se encuentra en la obligaci6n de obedecer el mandamiento:

dejards a tu padre y a tu madre. Esta obligaci6n es incomprensible para el malgache. Todo europeo, en un momento de su desarrollo, descubre en el el deseo [. ..] de romper con sus lazos de dependencia, de igualar a su padre. ¡El malgache, nunca! El ignora la riva- lidad con la autoridad paterna, la «protesta viril», la inferioridad adleriana, pruebas por las cuales debe pasar el europeo y que son como las formas civilizadas [. ..] de los ritos de iniciaci6n a traves de los cuales se logra la virilidad [. ..].

¡Que las sutilezas del vocabulario, que las nuevas terminologias no os asusten! Voso-

tros conoceis el estribillo: «Los negros son niios grandes». Lo toman, lo disfrazan, lo enredan. El producto es un Mannoni. ¡Una vez mas, calmaos! A la salida les puede

parecer un poco molesto, pero a la llegada, van a ver, encontraran su equipaje intacto. Nada les faltara, ni siquiera la celebre carga del hombre blanco. Escuchad, por lo tanto:

A traves de estas pruebas (reservadas al occidental [A.C.]), se supera el miedo infan- til al abandono y se adquiere libertad y autonomfa, bienes supremos, pero tambien car- gas del occidental.

❖Y el malgache?, os preguntareis. Raza servil y mentirosa, diria Kipling. El senor Mannoni diagnostica: «El malgache ni siquiera intenta imaginarsemejante situacion de abandono [. ..] El no desea ni autonomia personal ni libre responsabilidad>>. (Veamos, vosotros lo sabeis bien. Estos negros ni siquiera imaginan lo que es la libertad. Ellos no la desean, no la reivindican. Son los instigadores blancos quienes les meten eso en la cabeza. Y si se la concedieran, no sabrian que hacer con ella.) Si se le hace caer en la cuenta al senor Mannoni que los malgaches se han rebe- lado, sin embargo, en numerosas ocasiones despues de la ocupacion francesa, y que la ultima vez ha sido en 1947, el senor Mannoni, fiel a sus premisas, os explicara que en este caso se trata de un comportamiento puramente neurotico, de una locura colectiva, de un comportamiento de amok; que, por lo demas, en este caso no se tra- taba para los malgaches de encaminarse hacia la conquista de bienes reales, sino de una «seguridad imaginaria», lo cual evidentemente implica que la opresion de la cual se quejan es imaginaria. Tan claramente, tan demencialmente imaginaria, que

podemos hablar de monstruosa ingratitud, como en el ejemplo clásico del fiyiano que quema el secadero del capitán que le había curado sus heridas.

Que criticáis al colonialismo que acorrala hasta la desesperación a las poblaciones

mas padficas, el señor Mannoni os explicara que después de todo el responsable no es el blanco colonialista, sino los malgaches colonizados. ¡Que diablos! ¡Tomaban a

los blancos por dioses y esperaban de ellos todo lo que se espera de la divinidad! Que encontráis que el trato aplicado a la neurosis malgache ha sido un poco rudo, el señor Mannoni, que tiene respuesta para todo, OS probará que las famosas brutalidades de las cuales se habla han sido muy ampliamente exageradas, que allí estamos en plena ficción... neurótica, que las torturas eran torturas imaginarias, aplicadas por «verdugos imaginarios». En cuanto al gobierno francés, este se habría mostrado particularmente moderado, puesto que se contentó con arrestar a los diputados malgaches, mientras habría debido sacrificarlos, si hubiese querido respetar las leyes de una sana psicología.

No exagero nada. Es el señor Mannoni quien habla:

Siguiendo caminos en verdad clásicos, estos malgaches transformaban sus santos en mártires, sus salvadores en chivos expiatorios; ellos querían lavar sus pecados imaginarios en la sangre de sus propios dioses. Estaban listos, incluso a este precio, o mejor, a este precio únicamente, a cambiar una vez más su actitud. Un rasgo de esta psicología dependiente parecería ser que, dado que nadie puede tener dos amos, conviene que uno de los dos sea sacrificado ante el otro. El sector más perturbado de los colonialistas de Antananarivo comprendía de forma muy confusa lo esencial de esta psicología del sacrificio, y reclamaba sus víctimas. Ellos asediaban el alto comisariado, asegurando que si se les concedía la sangre de algunos inocentes, «todo el mundo estaría satisfecho». Esta actitud, humanamente deshonrosa, estaba fundada sobre una percepción bastante justa en términos generales de las perturbaciones emocionales que afectaban a la población de las altiplanicies.

De allí a absolver a los colonialistas sedientos de sangre, solo hay evidentemente un

paso. ¡La «psicología» del señor Mannoni es tan «desinteresada» y tan «libre» como la geografía del señor Gourou o la teología misionera del reverendo padre Tempels! Y he aquí la pasmosa unidad de todo esto, la perseverante tentativa burguesa de reducir los problemas más humanos a nociones confortables y vagas: la idea del

complejo de dependencia en Mannoni, la idea ontológica en el reverendo padre Tempels, la idea de «tropicalidad» en Gourou. ♦♦Que sucede con el Banco de Indo- china en todo esto? ♦♦Y con el Banco de Madagascar? ♦♦Y con el chicote? ♦♦Y con el impuesto? ♦♦Y con el punado de arroz para el malgache o para el nahaque? ♦♦Y con

7 Denominación empleada por los franceses para referirse a los pueblos de Indochina. [N. del E.] 32

estos martires? ♦♦Y con estos inocentes asesinados? ♦♦Y con esta fortuna sangrienta que se amasa en sus áreas, señores? ¡Volatilizados! Desaparecidos, confundidos, irreconocibles en el reino de los pálidos raciocinios.

Pero existe una desgracia para estos señores. Y es que el entendimiento burgués se muestra cada vez más reticente a la sutileza y que sus dueños están cada vez más condenados a alejarse de ellos, para aplaudir a otros menos sutiles y más brutales. Precisamente esto le da una oportunidad al señor Yves Florenne. Y en efecto, he aquí, en la tribuna del periódico Le Monde, sus pequeñas ofertas de servicio, juiciosamente ordenadas. Ninguna sorpresa posible. Con todo garantizado, con eficacia probada, con todos los experimentos realizados y concluyentes, de lo que se trata aquí es de un racismo, de un racismo francés todavía débilucho, ciertamente, pero prometedor. Escuchen mejor:

Nuestra lectora [.. .] [una señora profesora que tuvo la audacia de contradecir al irascible señor Florenne] experimenta, contemplando a dos jóvenes mestizas, sus alumnas, la emoción del orgullo que le produce el sentimiento de una creciente integración en nuestra

familia /rancesa [.. .] ♦♦Sería igual su emoción, si ella viera a Francia, a la inversa, integrar- se en la familia negra (o amarilla, o roja, poco importa), es

decir, diluirse, desaparecer?

Esta claro, para el señor Yves Florenne, que es la sangre la que hace a Francia y que las bases de la nación son biológicas:

Su pueblo, su carácter, están hechos de un equilibrio milenario, vigoroso y delicado a la vez, y [...] ciertas rupturas inquietantes para este equilibrio coinciden con la infusión

masiva y a menudo azarosa de sangre extranjera que ha debido soportar desde hace unos treinta años.

En suma, el mestizaje, he aquí el enemigo. ¡No más crisis social! ¡No más crisis económica! ¡No hay más que crisis raciales! Por supuesto, el humanismo no pierde sus derechos de ningún modo (estamos en Occidente), pero entendámonos:

Francia no será universal si se pierde en el universo humano con su sangre y su espíritu-ritu, sino si sigue siendo ella misma.

¡He aquí adonde ha llegado la burguesía francesa cinco años después de la derrota de Hitler! Y en esto, precisamente, consiste su castigo histórico: en estar condenada a volver a rumiar, como por vicio, la vomitona de Hitler.

Porque, en fin, el señor Yves Florenne todavía estaba dando el último toque a las novelas campesinas, a los «dramas de la tierra», a las historias del mal de ojo,

33

cuando Hitler, con el ojo perverso en forma distinta a la de un agreste héroe de maleficio, anunciaba:

El fin supremo del Estado-pueblo es conservar los elementos originales de la raza que, esparciendo la cultura, crean la belleza y la dignidad de una humanidad superior.

El señor Yves Florenne conocía esta filiación. Y no tuvo cuidado de molestarse por ella. Muy bien. Está en su derecho.

Como nosotros estamos en nuestro derecho de indignarnos.

Porque, a la postre, hay que tomar partido y decir de una vez por todas que la burguesía está condenada a ser cada día más hurfía, más abiertamente feroz, más despojada de pudor, más sumariamente bárbara; que es una ley implacable, que

toda clase decadente se ve transformada en el receptáculo en el que confluyen todas las aguas sucias de la historia; que es una ley universal que toda clase antes de desaparecer debe deshonorarse por completo, omnilateralmente, y que es con la cabeza escondida debajo del estiercol como las sociedades moribundas entonan su canto del cisne.

5

Por cierto, el expediente es abrumador.

Recuérdese que históricamente fue bajo la forma del arquetipo feroz de un rudo animal - mal que por el elemental ejercicio de su vitalidad esparce la sangre y siembra la muerte, como se reveló la sociedad capitalista a la conciencia y al espíritu de los mejores. Desde entonces, el animal se ha debilitado, su pelaje ha escaseado, su piel se ha ajado, pero la ferocidad ha permanecido justamente mezclada con el sadismo. Hitler tiene anchas las espaldas. Rosenberg tiene anchas las espaldas. Anchas las espaldas, Junger y los otros. El SS tiene anchas las espaldas.

Pero esto:

Todo en este mundo suda el crimen: el periódico, la muralla y el rostro del hombre.

¡Esto es Baudelaire, y Hitler no había nacido!

Prueba de que el mal viene de más lejos.

¡E Isidore Ducasse, conde de Lautréamont!

Al respecto ya es tiempo de disipar la atmósfera de escándalo que ha sido crea-

da en torno a Los cantos de Maldoror.

34

◆ Monstruosidad? ◆ Aerolito literario? ◆ Delirio de una imaginacion enferma?
¡Vamos! ¡Pero que comodo!

La verdad es que Lautreamont solo tuvo que mirar a los ojos al hombre de hierro forjado por la sociedad capitalista para aprehender al monstruo, al monstruo cotidiano, a su heroe.

Nadie niega la veracidad de Balzac.

Pero cuidado: haced que Vautrin regrese de los paises calidos, dadle las alas del arcangel y los escalofrios del paludismo, haced que le acompafien por las calles de Paris una escolta de vampiros uruguayos y de hormigas tambochas, y tendreis a Maldoror.

·
Distinto decorado, pero se trata del mismo mundo, del mismo hombre duro, inflexible, sin escrupulos, amante como ninguno de la «carne de los demas».

Para abrir aqui un parentesis en mi parentesis, creo que llegara un dia en el que, con todos los elementos reunidos, con todas las fuentes examinadas, con todas las circunstancias de la obra dilucidadas, sera posible dar una interpretacion materialista e historica de Los cantos de Maldoror que hara aparecer un aspecto demasiado desconocido de esta furiosa epopeya, el de una implacable denuncia de una forma muy precisa de sociedad, que no podia escapar ala mas aguda de las miradas, hacia 1865.

Antes habra sido necesario, por supuesto, desbrozar el camino de los comentarios oscurantistas y metafisicos que ofuscan tal interpretacion; volver a darles importancia a algunas estrofas desatendidas: aquella por ejemplo, extrafia entre todas, de la mina de piojos, en la que solo aceptaremos ver, ni mas ni menos, la denuncia del poder malefico del oro y de la acumulacion de riquezas; restituir su verdadero lugar al admirable episodio del omnibus, y consentir en encontrar alli muy llanamente lo que alli esta, la pintura apenas alegorica de una sociedad en la cual los privilegiados, confortablemente sentados, rehusan apretarse para hacerle lugar al recién llegado, y -dicho sea de paso- ◆ quien recoge al nifio duramente

rechazado? ¡El pueblo! Representado aquí por el trapero. El trapero de Baudelaire:

Et sans prendre souci des mouchards, ses sujets

Epanche tout son cœeur en glorieux projet.

Il prete des serments, dicte des lois sublimes,

Terrasse les mechants, releve les victimes⁸•

Entonces, ¿no es cierto?, se comprendera que el enemigo del cual Lautreamont hizo el enemigo, el «creador» antropofago y embrutecedor, el sadico «encaramado en un trono formado por excrementos humanos y oro», el hipocrita, el libertino, el

8 Charles BAUDELAIRE, <<Le vin de chiffonniers>>, Les fleurs du mal, Paris, 1857. [N. del E.] 35

haragan que se «come el pan de los demas» y que de vez en cuando se encuentra borracho perdido «como una chinche que ha chupado durante la noche tres toneladas de sangre», se comprendera que a este creador, jno tenemos que irlo a buscar detras de las nubes, porque tenemos mas probabilidades de encontrarlo en el directorio Desfosses y en algun confortable consejo de administracion!

Pero dejemos esto.

Los moralistas no pueden remediarlo.

La burguesia, como clase, esta condenada, lo quiera o no, a cargar con toda la barbarie de la historia, con las torturas de la Edad Media y con la Inquisicion, con la razon de Estado y con el belicismo, con el racismo y con el esclavismo, en resumen, con todo aquello contra lo cual protesto, y en terminos inolvidables, en la epoca en que, como clase al ataque, ella encarnaba el progreso humano.

Los moralistas no pueden remediarlo. Existe una ley de deshumanización progresiva en virtud de la cual en el arden del día de la burguesia solo hay de ahora en adelante, solo puede haber ahora, violencia, corrupcion y barbarie.

Iba a olvidar el odio, la mentira y la suficiencia.

Iba a olvidar al seiior Roger Caillois⁹•

Ahara, sin embargo, el seiior Caillois, a quien le fue otorgada para toda la eternidad la mision de enseiia a un siglo laxo y desaliado el rigor del pensamiento y la compostura del estilo, ahara el seiior Caillois acaba de experimentar una gran colera.

◆El motivo?

La gran traicion de la etnografia occidental que, despues de algun tiempo, con un deplorable deterioro del sentido de sus responsabilidades, se las ingenia para

poner en duda la superioridad omnilateral de la civilizacion occidental sobre las civilizaciones exoticas.

De repente, el seiior Caillois entra en campaiia.

Es virtud de Europa suscitar de esta forma heroismos salvadores en el momento mas critico.

Es imperdonable que no recordemos al seiior Massis, cruzado en torno a 1927 de la defensa de Occidente.

Quisieramos asegurarnos de que una mejor suerte le sera reservada al seiior Caillois, quien, para defender la misma causa sagrada, transforma su pluma en buena daga de Toledo.

◆Que decia el seiior Massis? El deploraba que «el destino de la civilizacion de Occidente, el destino del hombre a secas», estuviese hoy amenazado; que en todas partes se percibiera el esfuerzo «de convocar nuestras angustias, de discutir los titulos

9 Cfr. Roger CAILLOIS, <<Illusions a rebours>>, La Nouvelle Revue Française (diciembre-enero de 1955). 36

los de nuestra cultura y de cuestionar lo esencial de nuestro haber», y el señor

Mas- sis juraba partir a la guerra contra estos «desastrosos profetas».

El señor Caillois no identifica de manera distinta al enemigo. Son estos «intelectuales europeos» quienes, por «una decepción y un rencor excepcionalmente agudos», se encarnizan desde hace una cincuentena de años en «renegar de los diver-

sos ideales de su cultura» y quienes, por esta razón, mantienen, «particularmente en Europa, un malestar tenaz».

A este malestar, a esta inquietud, pretende poner fin el señor Caillois¹⁰.

Y de hecho, nunca, desde el inglés de la época victoriana, un personaje se paseó a lo largo de la historia con una buena conciencia más serena y menos ensombrecida por la duda.

◆ Su doctrina? Tiene el mérito de ser sencilla.

Que Occidente inventó la ciencia. Que solo Occidente sabe pensar; que en los límites del mundo occidental comienza el tenebroso reino del pensamiento primitivo, el cual, dominado por la noción de participación, incapaz de lógica, es el prototipo mismo del falso pensamiento.

En este punto nos sobresaltamos. Objetamos al señor Caillois que la famosa ley de participación inventada por Levy-Bruhl fue repudiada por el propio Levy-Bruhl, quien al final de su vida proclamó frente al mundo haberse equivocado «al querer definir un carácter propio a la mentalidad primitiva concebida como una lógica»;

¹⁰ Es significativo que en el momento mismo en el que el señor Caillois emprendía su cruzada,

una revista colonialista belga de inspiración gubernamental (Europa-Africa 6 [enero de 1955]) protagonizara una agresión absolutamente idéntica contra la etnografía: <<Anteriormente, el colonizador concebía fundamentalmente su relación con el colonizado como la de un hombre civilizado con un hombre salvaje. La colonización descansaba de esta forma en una jerarquía, tosca seguramente, pero vigorosa y clara>>.

Esta es la relación jerárquica que el autor del artículo, un tal señor Piron, reprocha a la etno- graffa destruir. Como el señor Caillois, les echa la culpa a Michel Leiris y a Claude Levi-Strauss. Al primero le reprocha haber escrito en su folleto *La questiOn raciale devant la science* rrwdeme: <<Es pue- ril querer jerarquizar la cultura». Al segundo, adherirse a! „falso evolucionismo», en tanto que este <<intenta suprimir la diversidad de las culturas, considerandolas como estadios de un desarrollo unico que, partiendo de un mismo punto, debe hacerlas converger hacia una misma meta». Un interes par- ticular se le asigna a Mircea Eliade, por haber osado escribir la siguiente frase: <<Frente a el, el euro- peo tiene ahora, ya no nativos, sino interlocutores. Es importante que se sepa cómo iniciar el dialo- go; es indispensable reconocer que ya no existe solución de continuidad entre el mundo primitivo (entre comillas) o atrasado (idem) y el Occidente moderno».

Finalmente, por una vez, es un exceso de igualitarismo el que se le reprocha al pensamiento estadounidense: Otto Klineberg, profesor de psicología en la Universidad de Columbia, ha afirma- do: <<Es un error capital considerar las demas culturas inferiores a la nuestra, simplemente porque son diferentes».

Decididamente el señor Caillois esta en buena companfa.

37

que habfa, por el contrario, adquirido la convicción de que «estas mentes no difie- ren en nada de las nuestras desde el punto de vista lógico [...] Por lo tanto, no sopor- tan, como nosotros, una contradicción formal [...] Por lo tanto, rechazan, como nos- otros, por una especie de reflejo mental, lo que es lógicamente imposible»¹¹•

¡ Novale la pena! El señor Caillois considera la rectificación nula y sin valor. Para el señor Caillois, el verdadero Levy-Bruh solo puede ser el Levy-Bruh en el que el primitivo haga extravagancias.

Quedan, por supuesto, algunos hechos menores que oponen resistencia, a saber: la invención de la aritmética y la geometría por los egipcios; el descubrimiento de la astronomía por los asirios; el nacimiento de la química entre los árabes; la apari- ción del racionalismo en el seno del islam en una época en la que el pensamiento occidental tenía una apariencia furiosamente prelógica. Pero esos detalles imperti-

nentes, el señor Caillois los despacha rápidamente con severidad y es el principio formal de «que un descubrimiento que no forma parte de un conjunto» no es, precisamente, sino un detalle, es decir, una fruslería sin importancia.

Es obvio que, así impulsado, el señor Caillois no se detiene en tan bello camino. Después de haber vinculado la ciencia, helo aquí reivindicando la moral. ¡Tenedlo en cuenta! ¡El señor Caillois nunca se ha comido a nadie! ¡El señor Caillois nunca ha imaginado acabar con un inválido! ¡Al señor Caillois nunca se le ha pasado por la cabeza la idea de acortar los días de sus viejos padres! Y bien, he aquí, la superioridad de Occidente: «Esta disciplina de vida que se esfuerza por lograr que la persona sea suficientemente respetada como para que no se encuentre

normal suprimir a los ancianos y a los inválidos».

La conclusión se impone: frente a los antropófagos, a los descuartizadores y a otros comprachicos, Europa y Occidente encarnan el respeto de la dignidad humana. Pero pasemos de largo e insistamos, por miedo a que nuestro pensamiento no se extravíe hacia Argelia, Marruecos y otros lugares en los que, en el momento mismo en que escribo esto, tantos valientes hijos de Occidente prodigan a sus hermanos

inferiores de África, con tan incansables cuidados, en el claroscuro de los calabozos, estas auténticas señales de respeto de la dignidad humana que se Haman en términos técnicos, «la banera», «la electricidad», «el cuello de botella».

Insistamos: el señor Caillois no ha llegado todavía al final de su historial. Después de la superioridad científica y la superioridad moral, la superioridad religiosa. Aquí, el señor Caillois no toma precauciones para no dejarse enganar por el vano prestigio de Oriente. Asia quizá sea la madre de los dioses. En todo caso, Europa es la dueña de los ritos. Y ved la maravilla: por un lado, fuera de Europa, ceremonias de tipo vudu con todo lo que implican de «mascarada burlesca, de frenesí

·
1 1 L. LEVY-BRUHL, Les Camets de Lucien Uvy-Bruhl, Presses Universitaires de France, 1949. 38

colectivo, de alcoholismo desalinado, de tosca explotacion de un ingenuo fervor», y por el otro -del lado europeo-, estos valores autenticos que ya celebraba Chateaubriand en El genio del cristianismo: «Los dogmas y los misterios de la religion catolica, su liturgia, el simbolismo de sus escultores y la gloria del canto llano». Finalmente, un ultimo motivo de satisfaccion. Gobineau deda: «Solo hay historia blanca». El senor Caillois, por su parte, constata: «Solo hay etnografia blanca». Es Occidente el que hace la etnografia de los otros, y no los otros los que hacen la etnografia de Occidente.

Intenso motivo de jubilo, ¿no es verdad?

Y ni par un minuto se le pasa par la cabeza al senor Caillois que habrfa valido mas, mirandolo bien, no haber tenido necesidad de abrir los museos de los cuales se jacta;

que Europa habrfa hecho mejor tolerando a su lado a las civilizaciones extraeuropeas, realmente vitales, dinamicas y prosperas, enteras y nomutiladas; que habrfa valido mas dejarlas desarrollarse y realizarse, que darnos para admirar, debidamente etiquetados, sus miembros dispersos, sus miembros muertos; que, a fin de cuentas, el museo no es nada par sf mismo; que no quiere decir nada, que no puede decir nada, allf donde la

placida satisfaccion de sf mismo pudre los ojos, allf donde el oculto desprecio de los demas deseca los corazones, allf donde el racismo, confesado o no, acaba con la sim-

patia; que no quiere decir nada si no esta destinado a alimentar las delicias del amor propio; que, despues de todo, el honesto contemporaneo de san Luis, que combatia al

islam pero lo respetaba, tenfa mayores posibilidades de conocerlo que nuestros contemporaneos, que aun barnizados de literatura etnografica lo desprecian.

No, en la balanza del conocimiento, el peso de todos los museos del mundo nunca pesara tanto como un destello de simpatfa humana.

¿La conclusion de todo esto?

Seamos justos; el señor Caillois es moderado.

Habiendo establecido la superioridad de Occidente en todos los dominios, habiendo restablecido así una sana y preciosa jerarquía, el señor Caillois brinda una inmediata prueba de esta superioridad y concluye afirmando que no exterminará a nadie. Con él los negros están seguros de no ser linchados, los judíos de no alimentarse nuevas hogueras. Pero tengamos cuidado; es importante que se comprenda bien que esta tolerancia, negros, judíos, australianos, la deben, no a sus méritos respectivos, sino a la magnanimidad del señor Caillois; no a un dictado de la ciencia, que no sabría ofrecer sino verdades efímeras, sino a un decreto de la conciencia del señor Caillois, la cual solo podría ser absoluta; que esta tolerancia no está condicionada por nada, garantizada por nada, sino por lo que el señor Caillois se debe a sí mismo. Quizá la conciencia determine un día liberar la ruta de la humanidad de estos vehículos pesados, de estos impedimentos que constituyen las culturas atrasadas y los pueblos rezagados, pero estamos seguros de que, en el instante fatal, la con-

39

ciencia del señor Caillois, que de conciencia limpia se transforma enseguida en bella conciencia, detendrá el brazo asesino y pronunciará el *Salvus sis*.

Esto nos propicia la siguiente nota suculenta:

Para mí, la cuestión de la igualdad de las razas, de los pueblos o de las culturas, (mímicamente tiene sentido si se trata de una igualdad de derecho, no de una igualdad de hecho. En idéntico sentido, un ciego, un mutilado, un enfermo, un idiota, un ignorante, un pobre (no se podría ser más considerado con los no occidentales) no son respectivamente iguales, en el sentido material del término, a un hombre fuerte, clarividente, completo, saludable, inteligente, cultivado o rico. Este tiene mayores capacidades que, por lo demás, no le otorgan más derechos sino únicamente más deberes [. . .] Igualmente, en la actualidad existen diferencias de nivel, de potencia y de valor entre las diferentes cul-

turas, ya sean sus causas biológicas o históricas. Estas acarrearán una desigualdad de hecho. No justifican de ninguna manera una desigualdad de derechos a favor de los pueblos llamados superiores, como lo desearía el racismo. Les confieren sobre todo cargas suplementarias y una responsabilidad acrecentada.

◆Responsabilidad acrecentada? ◆Cual., entonces, sino la de dirigir el mundo?
◆Carga acrecentada? ◆Cual., entonces, sino la carga del mundo?

Y Caillois-Atlas se afianza filantr6picamente en el polvo y se echa sobre sus robustos hombros la inevitable carga del hombre blanco.

Me excusareis por haber hablado tan prolijamente del senor Caillois. No es que yo sobreestime de algun modo el valor intrfnseco de su «filosoffa» (habreis podido juzgar la seriedad de un pensamiento que, reivindicando un espiritu riguroso, cede muy complacientemente a los prejuicios y farfulla en el lugar comun con una tal voluptuosidad), pero esta merecia ser senalada porque es significativa.

◆De que?

De que jamas estuvo Occidente, en el momento mismo en que se engolosina mas que nunca con la palabra, mas alejado de poder asumir las exigencias de un verdade-

ro humanismo, de poder vivir el humanismo verdadero, el humanismo a la medida del mundo.

6

Valores inventados antano por la burguesia y que esta lanz6 a los cuatro vientos: uno es el del hombre y el humanismo -y hemos visto en lo que se convirti6-, el otro es el de la naci6n.

Es un hecho: la naci6n es un fen6meno burgues ...

40

Pero precisamente si yo aparto los ojos del hombre para mirar las naciones, cons- tato que todavia aqui el peligro es grande; que la empresa colonial es al mundo moderno lo que el imperialismo romano fue al mundo antiguo: preparador del desastre y precursor de la catdstro/e. ◆Y que? Los indios masacrados, el mundo musulman vaciado de si mismo, el mundo chino mancillado y desnaturalizado durante todo un siglo; el mundo negro

desacreditado; voces inmensas apagadas para siempre; hogares esparcidos al viento; toda esta chapuceria, todo este despilfarro, la humanidad reducida al mon6logo, ¿y creen ustedes que todo esto no se paga? La verdad es que en esta politica est6 inscrita la perdida de Europa misma, y que Europa, si no toma precauciones, perecera por el vado que cre6 alrededor de ella.

Se ha creido que solo se abatian indios o hindues o melanesios o africanos. De hecho se derribaron, una tras otra, las murallas mas aca de las cuales podia desarrollarse libremente la civilizaci6n europea.

Se todo lo que hay de falaz en los paralelismos hist6ricos y particularmente en el que voy a esbozar a continuaci6n. Sin embargo, que se me permita aqui volver a copiar una pagina de Quinet por la parte no despreciable de verdad que contiene y sobre la cual merece la pena meditar.

Hela aqui:

Nos preguntamos por que la barbarie irrumpi6 de golpe en la civilizaci6n antigua. Creo poder responder a ello. Es sorprendente que una causa tan sencilla no salte a la vista de todos. El sistema de la civilizaci6n antigua se componia de un cierto numero de nacio- nalidades, de patrias, que, aunque parecieran enemigas, y aunque se ignoraran, se prote- gian, se sostenian, se cuidaban las unas a las otras. Cuando al crecer, el Imperio romano emprendi6 la conquista y la destrucci6n de este cuerpo de naciones, los sofistas deslum- brados creyeron ver al final de este camino la humanidad triunfante en Roma. Se habl6 de la unidad del espiritu humano; esto s6lo fue un suefio. De hecho, estas nacionalidades

eran al mismo tiempo avenidas que protegian a la propia Roma [. ..] Entonces, pues, cuan- do Roma, en esta pretendida marcha triunfal hacia la civilizaci6n antigua, _hubo destrui- do, uno despues de otro, Cartago, Egipto, Grecia, Judea, Persia, Dacia, las Galias, resul- t6 que ella misma habia devorado los diques que la protegian del oceano humano bajo el cual debia perecer. El magnanimo Cesar, al aplastar las Galias, lo linico que hizo fue abrir- les la ruta a los germanos. Tantas sociedades, tantas lenguas apagadas, ciudades, derechos, hogares reducidos a la nada crearon el vacio alrededor de Roma, y alli donde los barba- ros no llegaban, la barbarie nacia por sf misma. Los galos destruidos se convertian en bagaudas. Asi, la caida violenta, la extirpaci6n progresiva de cada ciudad, gener6 el derrumbamiento de la civilizaci6n antigua. Este edificio social

estaba sostenido por las nacionalidades al modo de columnas diferentes de marmol o de p6rfido.

41

Cuando se destruy6, con el aplauso de los sabios de la epoca, cada una de estas colum- nas vivas, el edificio cay6 por tierra y los sabios de nuestros d6as buscan todavia entender jc6mo pudieron crearse en un momento ruinas tan enormes!

Y entonces, me pregunto: ♦ que otra cosa ha hecho la Europa burguesa? Ella ha socavado las civilizaciones, destruido las patrias, arruinado las nacionalidades, extirpa-

do<da raiz de la diversidad». Ya no hay mas dique. Ya no hay mas avenida. Lleg6la hora del barbaro. Del barbaro moderno. La hora estadounidense. Violencia, desmesura, des- pilfarro, mercantilismo, exageraci6n, gregarismo, la idiotez, la vulgaridad, el desorden. En 1913, Page le escribi6 a Wilson:

El porvenir del mundo es nuestro. (Quevamos a hacer ahora cuando pronto va a caer en nuestras manos la dominaci6n del mundo?

Y en 1914 le deda:

(Que haremos pr6ximamente de esta Inglaterra y de este imperio, cuando las fuerzas econ6micas hayan puesto en nuestras manos la direcci6n de la raza?

Este imperio... Y los otros ...

Y de hecho, ♦ no veis con que ostentaci6n acaban de desplegar estos senores el estandarte de anticolonialismo?

«Ayuda para los pafses desheredados», dice Truman. «Ya paso el tiempo del viejo colonialismo.» Esto tambien lo dice Truman.

Oid que las grandes finanzas estadounidenses juzgan llegada la hora de saquear todas las colonias del mundo. Et1tonces, queridos amigos, jatenci6n por este lado! Se que muchos de entre vosotros, decepcionados de Europa, del gran asco que

no escogisteis presenciar, os volveis -lo se, en pequeno numero- hacia Estados Uni- dos, y os acostumbrais a ver en este pais a un posible liberador.

«jUna ganga!», piensan quienes opinan asi.

«jLos buld6zeres! jLas inversiones masivas decapitales! jLas carreteras! jLos puertos! - j♦Pero y el racismo estadounidense?!

- j Bah! j El racismo europeo en las colonias nos ha aguerido! »

Y henos aqui listos para correr el gran riesgo yanqui.

Entonces, una vez mas, jcuidado!

De la unica dominaci6n de la cual ya no se escapa mas es de la estadounidense. Quiero decir de la unica de la cual no se escapa completamente indemne.

Puesto que hablais de fabricas y de industrias, ♦acaso no veis, histérica, en pleno coraz6n de nuestros bosques y nuestras selvas, escupiendo sus carbonillas, la fabrica

42

formidable pero servil, la prodigiosa mecanizaci6n, pero del hombre, la gigantesca

violaci6n de lo que nuestra humanidad de expoliados todavia ha sabido preservar de intimo, de intacto, de no mancillado, la maquina si, nunca vista, la maquina pero

de aplastar, de moler y de embrutecer a los pueblos?

Asi que el peligro es inmenso ...

De forma que si Europa occidental no toma ella misma la iniciativa de una politica de las nacionalidades, la iniciativa de una politica nueva fundada en el respeto de los pueblos y de las culturas, en Africa, en Oceania, en Madagascar, es decir, a las puertas de Africa del Sur, en las Antillas, es decir, a las puertas de Estados Unidos;

si Europa, digo, no galvaniza las culturas moribundas o no suscita nuevas culturas; si no se convierte en estímulo de patrias y civilizaciones, dicho esto sin tener en cuenta la admirable resistencia de los pueblos coloniales, simbolizados actualmente de forma clamorosa por Vietnam, pero también por el África de la República Democrática de Argelia, Europa habrá perdido ella misma su última oportunidad y se habrá cubierto, con sus propias manos, con la sábana de las tinieblas mortales.

Lo que quiere decir, en resumen, que la salvación de Europa no radica en una revolución de los métodos, sino en la Revolución; la cual sustituirá, mientras esperamos una sociedad sin clases, la férrea tiranía de una burguesía deshumanizada por la preponderancia de la (misma) clase que todavía tiene una misión universal, porque sufre en su propia carne todos los males de la historia, todos los males universales: el proletariado.

43

Cultura y colonización 1

Desde hace algunos días nos hemos preguntado mucho acerca del sentido de este Congreso.

Nos hemos preguntado en particular cuál es el común denominador de una asamblea que reúne a hombres tan diversos como los africanos del África negra y los americanos del Norte, los antillanos y los malgaches.

La respuesta me parece evidente: este común denominador es la situación colonial.

Es un hecho que la mayoría de los países negros viven bajo el régimen colonial. Incluso un país independiente como Haití es, de hecho, en muchos sentidos, un

país semicolonial. Y nuestros hermanos estadounidenses también se hallan, por el

juego de la discriminación racial, ubicados de manera artificial y en el seno de una gran nación moderna en una situación que solo se comprende por referencia

a un colonialismo ciertamente abolido, pero cuyas secuelas no han dejado de repercutir en el presente.

❖ Que significa esto? Que por mas deseos que se tengan de preservar la mayor

serenidad en los debates de este Congreso, no se puede, si se pretende seguir de cerca la realidad, dejar de abordar el problema que en la actualidad condiciona de

manera muy precisa el desarrollo de las culturas negras: la situacion colonial. Es decir, quierase o no, no puede plantearse actualmente el problema de la cultura

1 Entre el 19 y el 22 de septiembre de 1956 se celebró en París, en la Universidad de la Sorbona, el Primer Congreso de Escritores y Artistas Negros. Aime Cesaire pronunció en el mismo un clamoroso discurso titulado <<Cultura y colonización>>, cuyo texto completo se recoge aquí tal como fue publicado en la revista Presence Africaine, número especial 8- 9-10 Junio-noviembre de 1956), pp. 190-205.

45

negra sin abordar al mismo tiempo el problema del colonialismo, ya que todas las culturas negras se desarrollan hoy dentro de este particular condicionamiento que es la situación colonial o semicolonial o paricolonial.

* * *

Pero entonces me diran: ¿Qué es la cultura? Conviene definirla para disipar un determinado número de malentendidos y responder de manera muy precisa a otras tantas preocupaciones expresadas por algunos de nuestros adversarios, además de por algunos de nuestros amigos.

Por ejemplo, se han formulado interrogantes acerca de la legitimidad de este congreso. Si es verdad que solo hay cultura nacional, se ha dicho, hablar de cultura negro-africana ❖ no es acaso hablar de una abstracción?

❖ Pero quien no se da cuenta de que el mejor medio para conseguir salir del apuro es, nuevamente, definir con cuidado las palabras que vamos a emplear? Pienso que es muy cierto señalar que solo existe cultura nacional.

Pero salta a la vista que las culturas nacionales, por mas particulares que sean, se agrupan por afinidades. Y estas grandes parentelas de cultura, estas grandes familias de culturas, llevan un nombre: son civilizaciones. Dicho de otro modo: si la existencia de una cultura nacional francesa, de una cultura nacional italiana, inglesa,

espanola, alemana, rusa, etcetera, es evidente, no es menos innegable que todas estas culturas presentan entre ellas, ademas de diferencias reales, un numero de similitudes sorprendentes que hacen que, si bien se puede hablar de culturas nacionales,

particulares de cada uno de los paises enumerados ahora mismo, tambien puede hablarse de una civilizacion europea.

De igual modo, puede hablarse de una gran familia de culturas africanas que merece el nombre de civilizacion negro-africana y que engloba las diferentes culturas propias

de cada uno de los paises de Africa. Y sabemos que los avatares de la historia han hecho que hoy el campo de esta civilizacion, el area de esta civilizacion, desborde muy ampliamente Africa y que en este sentido puede decirse que existen en Brasil o en las

Antillas, tanto en Haiti como en las Antillas francesas, o incluso en Estados Unidos, si no focos, si por los menos franjas de esta civilizacion negro-africana.

Este no es un punto de vista inventado por las necesidades de la causa, es una perspectiva que me parece que esta implicita en el enfoque sociologico y cientifico del problema.

El sociologo frances Mauss definio la civilizacion como «un conjunto de fenomenos suficientemente numerosos e importantes que se extiende sobre una superficie suficientemente considerable de territorio». De ello puede inferirse que la civilizacion tiende a la universalidad y que la cultura tiende a la particularidad; que la cultura es la civilizacion en cuanto es propia de un pueblo, de una nacion, no com-

partida por ninguna otra y en cuanto porta, indeleble, la marca de este pueblo y de esta nación. Si queremos describirla desde el exterior, se dirá que es el conjunto de valores materiales y espirituales creados por una sociedad en el curso de su historia, entendiendo por valores, por supuesto, elementos tan diversos como la técnica o las instituciones políticas, una cosa tan fundamental como la lengua y algo tan fugaz como la moda, sin olvidar además ni las artes ni la ciencia o la relación.

Si, por el contrario, queremos definirla en términos de finalidad y presentarla en su dinamismo, diremos que la cultura es el esfuerzo que toda colectividad humana realiza para dotarse de la riqueza de una personalidad.

Esto quiere decir que civilización y cultura definen dos aspectos de una misma realidad: mientras la civilización define el contorno más extremo de la cultura, lo que esta

tiene de más exterior y de más general, la cultura, por su lado, constituye el núcleo íntimo e irradiante de la civilización, en todo caso, el aspecto más singular de esta. Sabemos que cuando Mauss buscaba las causas de la clasificación del mundo en «áreas de civilización» netamente definidas, las encontraba en una cualidad profunda, común en su opinión a todos los fenómenos sociales que él definía con una sola palabra: lo arbitrario. «Todos los fenómenos sociales -precisaba- son, en cierto grado, obra de la voluntad colectiva, y quien dice voluntad humana, dice elección

entre distintas opciones posibles [.. .] De esta naturaleza de las representaciones y las prácticas colectivas se deriva que, mientras la humanidad no conforme una única sociedad, su área de extensión será necesariamente finita y relativamente fija».

Así pues, toda cultura sería específica. Específica, como obra de una voluntad particular, única, al escoger entre distintas opciones.

Ya vemos adonde nos lleva esta idea.

Para tomar un ejemplo concreto, es bien cierto que podemos afirmar que existe una

civilización feudal, una civilización capitalista, una civilización socialista. Pero salta a la vista que sobre el mantillo de una misma economía, la vida, la pasión de vida, el impul-

so de vida de todo pueblo, hace brotar culturas muy diferentes. Esto no significa que no exista un determinismo de la base respecto a la superestructura. Eso quiere decir que la relación de la base respecto a la superestructura nunca es simple y nunca debe simplificarse. Sobre este punto contamos con la opinión del propio Marx cuando escribe:

La relación directa existente entre los propietarios de las condiciones de producción y los productores directos -una relación cuya forma corresponde siempre de un modo natural a un determinado grado de desarrollo del tipo de trabajo y, por lo tanto, a su fuerza productiva social- es donde encontramos el secreto más recóndito, la base oculta de toda construcción social y, por consiguiente, también la forma política de la relación de soberanía y dependencia, en suma, de cada forma específica de Estado. Esto no impide que la misma base económica -la misma por lo que respecta a las condiciones principales- pueda

47

manifestarse en infinitas variaciones y gradaciones debidas a distintas e innumerables circunstancias empíricas, condiciones naturales, relaciones de raza, influencias históricas que actúan desde fuera, etc., variaciones y gradaciones que solo pueden comprenderse mediante el análisis de estas circunstancias empíricas dadas.

No podría expresarse mejor que la civilización no es nunca tan particular como para no dar lugar a toda una constelación vivificante de recursos ideacionales, de tradiciones, de creencias, de formas de pensamiento, de valores, a toda una utilería

intelectual, a todo un complejo emocional, a toda una sabiduría que llamamos precisamente la cultura.

Me parece que todo esto legitima nuestra reunión aquí. Hay entre todos los reunidos una doble solidaridad: una solidaridad horizontal, producida por la

situación colonial o semicolonial o paricolonial que les ha sido impuesta del exterior. Y por

otra parte, una solidaridad, vertical esta, en el tiempo, que proviene de que a partir de una unidad primera, la unidad de la civilización africana, se diferenci6 toda una serie de culturas, deudoras todas en grados diversos de esta civilización.

El resultado es que se puede considerar este congreso de dos maneras diferentes, tan verdadera la una como la otra: este congreso es un retorno a los orígenes, que efectúan todas las comunidades en su momento de crisis, y al mismo tiempo es una asamblea que reúne a un conjunto de hombres que se enfrentan a la misma aspera realidad y, por consiguiente, que libran el mismo combate y están animados por la misma esperanza.

Por mi parte, no creo que exista antinomia entre las dos cosas. Creo, por el contrario, que estos dos aspectos se completan y que nuestra actitud, que puede parecer dudosa y confusa entre el pasado y el porvenir, es, bien al contrario, una de las más naturales, inspirada como esta por esta idea de que el camino más corto hacia el futuro es aquel que pasa por el conocimiento más profundo del pasado.

* * *

Y ahora llego a mi propósito esencial: las condiciones concretas en las cuales se plantea actualmente el problema de las culturas negras.

He dicho que este condicionamiento concreto cabe en una palabra: la situación colonial o semicolonial o paricolonial en la cual se desarrollan estas culturas.

Y a partir de ese momento se nos plantea un problema: ¿que influencia puede tener este condicionamiento sobre el desarrollo de estas culturas? Y en primer lugar, ¿puede un estatuto político tener consecuencias culturales? No es algo que podamos dar por sentado. Evidentemente, si creemos como Frobenius que la cultura proviene

2 Karl MARX, El capital, Madrid, Aka!, 2000, Torno III, libra III, p. 235.

de la emoción del hombre frente al cosmos y que no es sino paideuma, en este caso, no hay influencia, o ciertamente muy poca, de lo político sobre lo cultural.

O incluso si se piensa como Schubart que el factor primordial es de orden geo-

gnífico, o si se piensa que «el espíritu del paisaje es el que forja el alma de los pueblos», no hay influencia, o en todo caso muy poca, de lo político sobre la cultura. Pero si se piensa, como es sensato hacerlo, que la civilización es ante todo un fenómeno social y el resultado de hechos sociales y fuerzas sociales, entonces sí, la idea de

una influencia de lo político sobre lo cultural se impone como una evidencia.

Hegel reconoce explícitamente esta influencia de lo político sobre la cultura cuando escribe en sus Lecciones de la filosofía de la historia esta pequeña frase inocente que, por su parte, Lenin debía considerar menos inocente de lo que parece, porque la cita y la subraya doblemente en los Cuadernos filosóficos:

La importancia de la naturaleza no debe ser ni sobreestimada, ni subestimada; indudablemente, el apacible cielo de Jonia contribuyó mucho a la belleza de los poemas homéricos. Sin embargo, este no puede producir por sí mismo Homeros. Incluso hoy continúan sin producirlos. Ningún aedo surge bajo la dominación turca.

Lo cual solo puede significar una cosa: que un régimen político y social que suprime la autodeterminación de un pueblo, mata al mismo tiempo su potencia creadora.

O lo que es igual: en cualquier lugar donde haya existido colonización, se ha vaciado de su cultura, de toda cultura, a pueblos enteros.

En este mismo sentido, puede afirmarse que la reunión histórica de Bandung no ha sido únicamente un gran acontecimiento político; ha sido también un acontecimiento cultural de primer orden. Porque ha sido el levantamiento pacífico de pueblos hambrientos, no solo de justicia y dignidad, sino también de lo que les había sido arrebatado en primer lugar por la colonización: la cultura.

El mecanismo de esta muerte de la cultura y de las civilizaciones bajo el régimen

colonial comienza a ser bien conocido. Toda cultura necesita un marco, una estruc-

tura, para desarrollarse. Ahora bien, es includable que los elementos que estructu- ran la vida cultural del pueblo colonizado desaparecen o se envilecen debido al regi- men colonial. Se trata en primer termino, por supuesto, de la organizacion polftica.

Porque no debe perderse de vista que la organizacion polftica de la que libremente se dota un pueblo forma parte, y en sumo grado, de la cultura de este pueblo, y que, por otra parte, esta cultura se halla condicionada por esta organizacion.

Y despues esta la lengua que habla este pueblo. La lengua «psicologia petrificada», se ha dicho. Por no ser ya la lengua oficial, por no ser ya la lengua administrativa, la lengua de la escuela, la lengua de las ideas, la lengua indigena sufre una descalificacion que la contraria en su desarrollo e incluso la amenaza muchas veces en su existencia.

49

Hay que impregnarse bien de esta idea. Cuando los ingleses destruyen la organiza- ci6n estatal de los ashantis en la Costa de Oro, asestan un golpe a la cultura ashanti. Cuando los franceses rehusan el caracter de lengua oficial a la lengua arabe en Argelia o al malgache en Madagascar, impidiendoles asf realizar toda su potenciali- dad en las condiciones del mundo moderno, asestan un golpe a la cultura arabe y a la cultura malgache.

Limitaci6n de la cultura colonizada. Supresi6n o envilecimiento de todo lo que la estructura. ♦ Como sorprenderse en estas condiciones del aniquilamiento de lo que constituye una de las caracterfsticas de toda civilizaci6n viva: su facultad de renovaci6n? Sabemos que en Europa es un lugar comun la difamaci6n de los movimientos nacionalistas de los pafses coloniales, presentados como fuerzas oscurantistas empe- fiadas en hacer renacer formas de vida y de pensamiento medievales. Pero esto es olvidar que en cualquier civilizaci6n viva existe el poder de superarse y que cual- quier civilizaci6n esta viva cuando la sociedad donde se expresa es libre. Lo que sucede actualmente en Africa o en el Asia liberada me parece muy significative al

respecto. Me basta con señalar que es el Tunes liberado el que suprime los tribunales religiosos y no el Tunes colonizado; que es el Tunes liberado y no el Tunes de los colonialistas el que nacionaliza los bienes habus o suprime la poligamia. La India

bajo los ingleses mantiene el status tradicional de la mujer india y la India liberada de la tutela británica hace de la mujer india alguien igual al hombre.

No hay que engafiarse, la civilización de la sociedad colonizada, limitada en su acción, frenada en su dinamismo, entra desde el primer día en el crepúsculo precursor del final.

Spengler cita estos versos de Goethe en su libro El ocaso de Occidente<?:

Así debes de ser tú, y no puedes huir de ti mismo.

Así lo han dicho ya las sibilas, así lo profetizan.

Y ningún tiempo ni poder alguno pulveriza

la forma estampada que en la vida se desenvuelve.

El gran reproche que estamos autorizados para hacerle a Europa es haber quebrada en su impulso a civilizaciones que no habían cumplido todas sus promesas, es no haberles permitido desarrollar y hacer realidad toda la riqueza de las formas contenidas en su mente.

Sería superfluo estudiar el proceso de muerte de este conjunto. Digamos sencillamente que este conjunto está sacudido en su base. En su base, irremediablemente entonces.

3 Oswald SPENGLER, La decadencia de Occidente, Madrid, Espasa-Calpe, 1983, p. 53. 50

Recordemos el esquema que establecía Marx para las sociedades de la India: pequeñas-comunidades que estallan, porque la injerencia extranjera hace detonar su base económica. Esto es totalmente cierto. Y no solo para la India. Doquiera que ha irrumpido la colonización europea, la introducción de la economía fundada sobre el dinero ha provocado, con la destrucción de la familia, la

destrucción o el debilitamiento de los vínculos tradicionales, la pulverización de la estructura social y económica de las comunidades. Cuando se dice esto y se pertenece a un pueblo colonizado, la propensión de los intelectuales europeos es damar contra la ingratitud y recordar de forma complaciente lo que el mundo le debe a Europa. En Francia, todavía se recuerda el portentoso panorama trazado por el señor Caillois y el señor

Beguin, el primero en una serie de artículos titulada «Illusions a rebours» [ilusiones

a contrapelo], el segundo, en su prefacio al libro del señor Pannikar sobre Asia. Ciencia, historia, sociología, etnografía, moral, técnica, todo está incluido. Y frente a toda esta lista de beneficios, ¿cuánto pesan algunos actos de violencia a fin de cuentas inevitables? Hay ciertamente mucho de verdad en esta descripción. Pero ninguno de estos señores puede impedir que, a los ojos del mundo, la gran revolución que encarna Europa en la historia de la humanidad esté constituida, no por la introducción de un sistema fundado en el respeto de la dignidad humana, como se encarnizan en hacernoslo creer, ni por la invención del rigor intelectual, sino por un tipo de consideración bien distinta que sería desleal no encarar: saber que Europa ha sido la primera en inventar e introducir, en todos los lugares en que ha dominado, un sistema económico y social fundado en el dinero, y en haber eliminado despiadadamente todo, y digo todo, cultura, filosofía, religiones, todo lo que podía retrasar o paralizar

la marcha hacia el enriquecimiento de un grupo de hombres y pueblos privilegiados. Se que desde hace algún tiempo se discute si los daños causados por Europa son irre-

parables. Se ha pretendido que tomando ciertas precauciones se podían paliar los efectos devastadores de la colonización. La UNESCO se ocupó de este problema y últimamente (Correa de la UNESCO, febrero de 1956) podía escucharse a su director general, el señor Evans, afirmar que «en ciertas condiciones se podría introducir el progreso técnico en una cultura de modo que se armonizase con ella». Y una etnógrafa de renombre, la señora Mead, precisaba, por su parte, que si se tiene presente que «cada cultura constituye un conjunto lógico y coherente» y que «toda modificación de un elemento cualquiera de una cultura conlleva transformaciones en otros

aspectos de la misma», entonces, con estas precauciones, se podría «introducir

en tal o cual cultura la educación básica, nuevos procedimientos agrícolas o industriales,

nuevas reglas de administración sanitaria [...] con un mínimo de perturbación o, por lo menos, utilizando las perturbaciones inevitables para fines constructivos». Ciertamente, todo esto está trufado de buenas intenciones. Pero es preciso tomar partido: no existe una mala colonización que destruya las civilizaciones indi-

51

genas y atente contra «la salud moral de los colonizados», y otra colonización ilus-trada, una colonización que apoyada en la etnografía integre armoniosamente, y sin riesgo para «la salud moral de los colonizados», elementos culturales del coloniza-dor en el cuerpo de las civilizaciones nativas. Es preciso tomar partido: los tiempos de la colonización nunca se conjugan con los verbos del idilio.

''' * *

Hemos visto que toda colonización se traduce a más o menos largo plazo en la muerte de la civilización de la sociedad colonizada. Pero podríamos decir que, si la civilización nativa muere, el colonizador la reemplaza por otra, por una civilización superior a la civilización nativa, que es precisamente la suya.

Esta ilusión, para parodiar una expresión de moda, propondría llamarla la ilusión de Deschamps, por el nombre del gobernador Deschamps, quien ayer por la mañana, en la inauguración de este congreso, recordaba de manera patética que la Galia había sido colonizada antaño por los romanos y que, precisaba, los galos no habían guardado tan mal recuerdo de esta colonización. La ilusión de Deschamps es, por lo demás, tan antigua como la misma colonización romana, y hubiéramos podido llamarla la ilusión de Rutilius Namatianus, porque entre los ancestros del gobernador Deschamps encuentro a un hombre que no era gobernador, sino pre- fecto del palacio, lo que es algo similar, quien en el siglo V después de Cristo expre- saba en versos latinos un pensamiento análogo al que el señor Deschamps expresa- ba ayer por la mañana en prosa francesa. Esta misma aproximación plantea problemas, desde luego. En particular, podemos preguntarnos si la comparación de

situaciones históricas tan distintas es válida; si por ejemplo se puede comparar,

so pretexto de que existe colonización, una colonización precapitalista con una colonización capitalista. Esto, por supuesto, no nos dispensa de preguntarnos suplementariamente si el cargo de gobernador o de prefecto del palacio resulta óptimo

para juzgar la colonización y para emitir un juicio imparcial sobre el colonialismo. En todo caso, escuchemos a Rutilius Namatianus :

Fecisti patriam diversis gentibus unam; Pro/uit injustis te dominante capi
Dumque offers victis proprii consortia juris Urbem /ecisti quodprius orbis erafl.

4 <<De clanes diversos hiciste una patria. I Te fue muy uti! que, siendo tu el señor, te abstuvieras de hacer injusticias. I Y as(, mientras ofredas a los vencidos compartir tu propia ley, I convertiste en ciudad lo que antes era mundo.>>

52

Constatemos de paso que el orden colonialista moderno nunca inspiró poeta alguno, que jamás ha resonado un himno de reconocimiento en los oídos de los colonialistas modernos. Y que esto, en sí mismo, constituye una condena del orden

colonialista. Pero poco importa. Lleguemos al núcleo mismo de la ilusión: así como existió en la Galia una cultura latina que suplantó la cultura nativa, del mismo modo existieran en el mundo, y como efecto de la colonización, vastagos de la civilización francesa, inglesa o española. Pero una vez más, se trata de una ilusión.

Y la difusión de este error no es siempre inconsciente o desinteresada. Al respecto, basta recordar que cuando en 1930, en una reunión de filósofos e historiadores consagrada a la definición de la palabra civilización, un hombre político como el señor Doumer interrumpía al historiador Berr o al etnógrafo Mauss, lo hacía para señalarles los peligros políticos de su relativismo cultural y para indicarles que era

necesario dejar intacta la idea de que Francia tenía por misión aportar a sus colonias «la civilización», entiendase la civilización francesa. Ilusión, digo, porque es preciso convencerse de lo contrario: ningún país colonizador puede prodigar su civilización a ningún país colonizado. No hay, no ha habido y no habrá

jamás, disper-

sas en el mundo y como se deseaba en los primeros tiempos de la colonización, una «Nueva Francia», una «Nueva Inglaterra», una «Nueva España».

Merece la pena que insistamos en ello: una civilización es un conjunto coordinado de funciones sociales. Existen funciones técnicas, funciones intelectuales y, finalmente, funciones de organización y coordinación.

Decir que el colonizador suplanta la civilización nativa con su civilización solo podría significar una cosa: la nación colonizadora asegura a la nación colonizada, asegura a los nativos, en su propio país, el más completo dominio de estas diferentes funciones.

Ahora bien, ¿que nos enseña la historia de la colonización? Justamente lo contrario. Que en un país colonial la técnica se desarrolla siempre al margen de la sociedad nativa sin que jamás le sea dada a los colonizados la posibilidad de dominarla. (La gran miseria de la enseñanza técnica en todos los países colonizados, el esfuerzo de los colonizadores por negar a los obreros nativos la cualificación técnica, esfuerzo que encuentra su más odiosa y radical expresión en África del Sur, son altamente significativos al respecto.) Que en lo concerniente a las funciones intelectuales, no existe país colonizado cuya característica no sea el analfabetismo y el bajo nivel de la enseñanza pública. Que en todas las colonias, y esto debido a las funciones de organización y coordinación, el poder político pertenece a las potencias colonizadoras y es ejercido directamente por el gobernador o por los residentes generales, o por lo menos está controlado por ellos. (Lo que explica, dicho sea de paso, la pueril hipocresía de todas las políticas coloniales fundadas en la integración y la asimilación. Política de la cual han torna-

do clara conciencia los pueblos y que constituye un señuelo y un engaño.)

53

Veamos el alcance de las exigencias. Las resumire en una palabra diciendo que, para el colonizador, exportar su civilización al país colonizado significaría nada menos que emprender, de manera intencional, la edificación de un capitalismo nativo, de una sociedad capitalista nativa, la imagen y al mismo tiempo la competencia del capitalismo de la metrópoli.

Basta mirar la realidad para constatar que en ninguna parte el capitalismo metropolitano ha dado a luz un capitalismo nativo. Y si en ningun pais colonial ha nacido un capitalismo nativo (no hablo aqui del capitalismo de los colonos, directamente conectado por otra parte al capitalismo metropolitano), no hay que buscar las causas en la pereza de los nativos, sino en la naturaleza misma y en la l6gica del capitalismo colonizador.

Malinowski, por lo demas tan criticable, tuvo antafio el merito de llamar la atenci6n respecto a un fen6meno que el llama el «don selectivo»:

Toda la concepcion segun la cual la cultura europea serfa un cuerno de la abundancia desde el que todo se esparcirfa libremente es engafiosa. No se necesita ser un especialista en antropologia para darse cuenta de que el «don europeo» es siempre profundamente selectivo. Nunca damos y nunca daremos los siguientes elementos de nuestra cultura a los pueblos nativos que estan bajo nuestro control, porque si quisieramos permanecer sobre la base del realismo politico, esto seria una pura locura.

1. Los instrumentos del poder ffsico: armas de fuego, bombarderos, etcetera, todo lo que vuelve efectiva la defensa o posible la agresi6n.
2. Nuestros instrumentos de dominio politico. La soberania permanece siempre entre las manos de la «corona britanica», de la «corona helga» o de la «república francesa». Incluso cuando practicamos el gobierno indirecto, siempre lo ejercemos bajo nuestro control.
3. No compartimos con los nativos lo esencial de nuestra riqueza y de nuestras ventajas econ6micas. El metal que proviene de las minas africanas de oro y cobre nunca se distribuye por canales africanos, excepto en lo que se refiere a los salarios, que, por lo demas, son siempre insuficientes. Incluso cuando en un sistema de explotaci6n econ6mica indirecta como aquel que practicamos en Africa occidental o en Uganda dejamos una parte del beneficia a los nativos, el control total de la organizaci6n econ6mica permanece siempre entre las manos de la empresa occidental.

En ninguna parte se ha concedido la igualdad politica completa. Ni la plena igualdad social. Ni siquiera la plena igualdad religiosa. En realidad, cuando se

consideran todos los puntos que venimos enumerando, es fácil ver que no se trata de «dar», ni tampoco de regalar «generosamente», sino de «despojar». Hemos arrebatado sus tierras a los africanos y, en general, nos hemos adueñado de sus tierras más fértiles. Hemos despojado a las tribus de su soberanía así como del derecho a hacer la guerra. Hacemos pagar impuestos a los nativos, pero ellos no controlan la administración de estos fondos, o por

lo menos nunca lo hacen completamente. Finalmente, el trabajo que ellos proveen nunca es voluntario salvo de nombre⁵.

La conclusión la sacaba años más tarde Malinowski en *The Dynamics of Culture*:

De todos los elementos de la situación colonial, el que tiene mayor influencia en el proceso de cambio cultural es el don selectivo. Lo que los europeos se abstienen de dar es a la vez significativo y bien preciso. Es un rechazo que tiende a sustraer del proceso de contacto cultural nada menos que todos los elementos que constituyen los beneficios económicos, políticos y jurídicos de la cultura superior. Si el poder, la riqueza, las comodidades sociales les fueran dadas a los nativos, el cambio cultural sería relativamente fácil. Es la ausencia de estos factores, nuestro «don selectivo», lo que hace tan difícil y tan complicado el cambio cultural.

Como podemos constatar, nunca se trata de un don total; y dado que nunca se

trata de una civilización que se prodiga, tampoco puede ser cuestión de transferencia de civilización. Toynbee expresa en *El mundo y Occidente* una de las teorías más inge-

niosas en relación con la psicología de los encuentros de civilizaciones. Él nos explica que cuando el rayo de una civilización incide sobre un cuerpo social extraño, «la resistencia del cuerpo extraño refracta el rayo cultural descomponiéndolo exactamente como el prisma descompone los haces luminosos y produce los colores del espectro». Y que es la resistencia del cuerpo social extraño la que se opone a la difusión total de una cultura en otra, y opera una especie de selección completamente fisi-

ca que, por lo demás, no retiene sino los elementos menos importantes y más nocivos. La verdad es bien distinta y Malinowski tiene razón contra Toynbee: la selección

de los elementos culturales ofrecidos a los colonizados no es el resultado de una ley física. Es la consecuencia de una determinación política, el resultado de una política buscada por el colonizador, que se puede resumir de la siguiente forma: en la importación y exportación del capitalismo mismo, quiero decir de sus fundamentos, sus virtudes y su potencia.

* * *

Pero me diran, queda una posibilidad: la elaboracion de una civilizacion nueva,

que sera deudora tanto de Europa como de la civilizacion nativa. Si las dos soluciones, la de la conservacion de la civilizacion nativa y la de la exportacion ultramar

de la civilizacion del colonizador estan anuladas, ¿no podria imaginarse un proceso proclive a la elaboracion de una nueva civilizacion que no se redujera necesariamente a uno u otro de sus componentes?

5 B. MALINOWSKI, Introductory Essay on the Anthropology of Changing African Culture, 1938. 55

Esta es una ilusion en la cual caen muchos de los europeos que se imaginan que estan asistiendo al nacimiento, en paises de civilizacion francesa o inglesa, de civilizaciones angloafricanas o francoafricanas, o angloasiaticas o francoasiaticas.

Para creerlo, se apoyan en la idea de que toda civilizacion vive de prestamos. E infieren que, al ser la colonizacion un contacto entre dos civilizaciones distintas, la nativa incorporara elementos culturales de la civilizacion del colonizador y que de esta alianza resultara una civilizacion nueva, una civilizacion mestiza.

El error de una teoria tal es que se apoya en la ilusion de que la colonizacion es un contacto de civilizaciones como cualquier otro y que todos los prestamos que se toman son equivalentes.

La verdad es muy distinta y un prestamo solo es valido cuando se reequilibra por

un estado interior que lo convoca y que en definitiva lo integra en el sujeto que lo incorpora haciendolo suyo: lo convierte de algo externo en algo interno. La concep-

cion de Hegel encuentra aqui su aplicacion. Cuando una sociedad toma en prestamo, se adueña. Actúa, no padece. «Aduenandose del objeto, el proceso mecanico se transforma en un proceso interno, por el cual el individuo se apropia de tal forma del objeto que lo despoja de todo aquello que constituye

su particularidad, lo convierte en instrumento y le da por sustancia su propia subjetividad» (Hegel, Logique t. II, p. 482.). El caso de la colonización es bien diferente. No se trata de un préstamo suscitado por una necesidad; de elementos culturales que se integran espontáneamente en

el mundo del sujeto. Y Malinowski y su escuela tienen razón al insistir en que el proceso del contacto cultural debe percibirse antes que nada como un proceso continuo de interacción entre grupos de cultura diferente.

❖ No significa esto decir que aquí la situación colonial que enfrenta al colonizador con el colonizado es en última instancia el elemento determinante?

❖ El resultado?

El resultado de esta falta de integración es, por la dialéctica de la necesidad, la existencia de un verdadero mosaico cultural en todos los países coloniales. Quiero decir que en todo país colonial los rasgos culturales no están armonizados sino yuxtapuestos. Ahora bien, ❖ que es una civilización sino una armonía y una globalidad? Dado

que una cultura no es una simple yuxtaposición de rasgos culturales, no puede existir una cultura mestiza. No quiero decir que las personas mestizas biológicamente no puedan fundar una civilización. Quiero decir que la civilización que van a fundar será civilización porque no será mestiza. Y por esta razón también una de las

características de la cultura es el estilo, es decir, ese sello particular de un pueblo y

de una época que se encuentra en todos los dominios en los cuales se manifiesta la actividad de ese pueblo en una época determinada. Me parece que lo que dice Nietzsche al respecto merece tenerse en cuenta. «La cultura es ante todo la unidad

del estilo artístico en todas las manifestaciones vitales de un pueblo. Saber muchas

casas o haber aprendido muchas no es ni una condición necesaria de cultura ni

un sella de esta cultura, y eventualmente esto se armoniza, en el mejor de los casos, con lo opuesto a la cultura, la barbarie, que significa la falta de estilo o el desorden

caótico de todos los estilos.»

No se podría hacer una descripción mas precisa de la situación cultural en la cual se encuentra sumergido todo país colonizado. En todo país colonizado constatamos que la síntesis armoniosa que constituía la cultura nativa ha sido disuelta y que se le ha superpuesto un desorden de rasgos culturales de origen diferente que se superponen sin armonía. No se trata necesariamente de la barbarie por falta de cultura. Se trata de la barbarie por la anarquía cultural.

La palabra barbarie causara espanto. Pero ello sería olvidar que las épocas de gran creación han sido siempre épocas de gran unidad psicológica, épocas de comunión, y que la cultura no vive con intensidad y solo se desarrolla allí donde permanece un sistema de valores comunes. Y que, por el contrario, allí donde la sociedad se disuelve, se fragmenta, se salpica con un abigarramiento de valores no reconocidos por la comunidad, solo hay lugar para el envilecimiento y, en definitiva, para la esterilidad. Otra objeción es que toda cultura, por grande que esta sea, o mejor todavía, cuanto mas grande sea, es una mezcla de elementos tremendamente heterogéneos. Se recordara el caso de la cultura griega formada por elementos griegos, pero también por elementos cretenses, egipcios, asiáticos. Se puede ir incluso mas lejos y afirmar que, en el dominio de la cultura, la regla es lo impuro y el traje del

arlequín, lo uniforme. Punta de vista del cual el antropólogo estadounidense A. L. Kroeber se convierte en interprete espiritual:

Es como si un conejo -escribiera el-pudiera injertarse el sistema digestivo de la oveja, las branquias respiratorias del pez, las garras y los dientes del gato, algunos de los tentáculos del pulpo, una mezcla de otros órganos extraños extraídos de otros especímenes del reino animal, y pudiera, no solo sobrevivir, sino incluso perpetuarse y prosperar. Orgánicamente, esto es evidentemente un absurdo; pero en el dominio de la cultura es una aproximación muy semejante a lo que sucede en realidad.

Sin duda, y es bien cierto, aquí la regla es la heterogeneidad. Pero cuidado: esta

heterogeneidad no es vivida como heterogeneidad. En la experiencia de la civilización viva, se trata de una heterogeneidad asumida interiormente como homogeneidad.

El análisis puede revelar por supuesto heterogeneidad, pero los elementos, por más heterogéneos que sean, son asumidos por la conciencia de la comunidad como

suyos, al igual que los elementos más típicamente autóctonos. La civilización no es homogénea.
6 A. L. KROEBER, *Anthropology*, Nueva York, Harvan, 1948.

57

siente el cuerpo extraño. porque este ya no es extraño. Aunque los expertos puedan probar el origen extranjero de una palabra o de una técnica, la comunidad experimenta la palabra como suya, la técnica como suya. Esto sucede porque ha habido un proceso de naturalización, que revela la dialéctica del tener. Si he convertido en mis elementos extraños, si han penetrado mi ser, es porque puedo disponer de ellos, porque puedo organizarlos en mi universo, porque puedo acomodarlos a mis necesidades. Porque ellos están a mi disposición y no yo a la suya. Es precisamente el manejo de esta dialéctica el que se le rehúsa al pueblo colonizado. Aunque los elementos extraños sean colocados sobre su tierra, le siguen resultando extraños. Cosas de blancos. Costumbres de blancos. Cosas con las que convive el pueblo nativo, pero sobre las cuales no tiene poder.

* * *

Pero me diran, se puede imaginar que el pueblo colonizado puede reconstituir esta unidad rota e integrar sus nuevas experiencias, nuevas riquezas por lo tanto, en el marco de una nueva unidad que ya no será la unidad anterior, pero que, sin embargo, será una unidad.

De acuerdo. Pero digámoslo claramente: esto es imposible bajo el régimen colonial porque una mezcla tal, una tal remezcla, no puede esperarse de un pueblo sino cuando este conserva la iniciativa histórica, es decir, cuando este pueblo es libre. Lo que resulta incompatible con el colonialismo.

Recordemos lo que dijimos sobre la dialéctica de la necesidad. Si Japón pudo mezclar elementos tradicionales y elementos tornados de Europa y fundirlos en una nueva cultura que sigue siendo una cultura japonesa. Pero es que Japón es

libre y no tiene otra ley sino la de sus necesidades. Agreguemos que una mezcla tal presupone una condición psicológica, la audacia histórica y la confianza en sí mismo. Y esto es precisamente lo que de mil maneras y desde el primer día el colonizador intenta quitarles a los colonizados.

Ya es preciso entender que el famoso complejo de inferioridad que nos complacemos en señalar en los colonizados no es un azar. Es un resultado buscado por el colonizador.

La colonización es este fenómeno que comporta entre otras consecuencias psicológicas desastrosas la siguiente: hace tambalear los conceptos sobre los cuales los colonizados podían construir o reconstruir el mundo. Citemos a Nietzsche: «Así como los temblores de tierra devastan y asolan las ciudades de forma tal que los hombres edifican con angustia su morada sobre un suelo volcánico, así la vida misma se desploma, se debilita y se desalienta, cuando el temblor de conceptos despoja al hombre del cimiento de toda su seguridad, toda su calma y su fe en todo lo que es durable y eterno».

58

Este fenómeno, esta falta de coraje para vivir, esta vacilación de la voluntad de vivir, es un fenómeno que ha sido señalado a menudo en las poblaciones coloniales. El caso más celebre es el de los tahitianos, analizado por Victor Segalen en *Les Immémoriaux*.

La situación cultural en los países coloniales es, pues, trágica. En todas partes donde la colonización irrumpe, la cultura nativa comienza a marchitarse. Y en medio de las ruinas no nace una cultura, sino una especie de subcultura, una subcultura

que, al ser condenada a permanecer marginal respecto a la cultura europea y a con-

vertirse en patrimonio de un pequeño grupo de personas, la «élite», colocado en condiciones artificiales y privado del contacto estimulante de las masas y la cultura

popular, no tiene ninguna posibilidad de desarrollarse como una cultura

verdadera. El resultado es la creaci6n en extensos territorios de zonas de vacio cultural o,

lo que es lo mismo, de perversion cultural o de subproductos culturales.

Esta es la situaci6n que nosotros, hombres negros de cultura, debemos tener la valentia de afrontar.

Se formula entonces una pregunta: ♦ que debemos y que podemos hacer frente a una tal situaci6n? ♦ Que debemos hacer? Sobre nuestros hombros pesan, evidente-

mente, enormes responsabilidades. ♦ Que podemos hacer? El problema se reduce a menudo a una opci6n. Una opci6n entre la tradici6n aut6ctona y la civilizaci6n europea. O bien rechazamos la civilizaci6n nativa como pueril, inadecuada, supe- rada por la historia, o bien levantamos barricadas contra la civilizaci6n europea y la

rechazamos para salvar el patrimonio cultural nativo.

Dicho de otra manera, se nos conmina: «Escojan... escojan entre la fidelidad y el atraso o el progreso y la ruptura».

♦ Cual es nuestra respuesta?

Nuestra respuesta es que las cosas no son tan simples y que no existe alternativa. Que la vida (digo la vida y no el pensamiento abstracto) no conoce, no acepta esta alternativa. O mejor aun, que esta alternativa, si acaso se plantea, la vida es la

que se encarga de trascenderla.

Decimos que este problema no se les plantea (micamente a las sociedades negras; que existe siempre en toda sociedad un equilibria entre lo nuevo y lo antiguo, un equilibria siempre precario, siempre por rehacer y, en la practica, siempre restaura-

do por cada generaci6n.

Y que nuestras sociedades, nuestras civilizaciones, nuestras culturas negras no seran una excepci6n a esta regia.

Por nuestra parte y por lo que toea a nuestras sociedades particulates, creemos

que en la cultura africana por nacer o en la cultura paraafricana por nacer habra muchos elementos nuevas, modernos, elementos tornados de Europa si se quiere. Pero tambien creemos que en estas culturas subsistira mucho de los elementos tra- dicionales. Nos resistimos a ceder a la tentaci6n de la tabula rasa. Me rehuso a creer

59

que la futura cultura africana pueda oponer un total y brutal rechazo a la antigua cultura africana. Y para ilustrar lo que acabo de decir, permitidme usar una para- bola: los antropologos han descrito a menudo lo que uno de ellos propone llamar

el cansancio cultural. El ejemplo que citan merece recordarse porque este alcanza la altura de un sfmbolo. La historia es la siguiente. Sucede en las islas Hawai. Algu- nos aaios despues del descubrimiento de estas islas por Cook, el rey muri6 y fue reemplazado por un hombre joven, el prfncipe Kamehamela II. El joven prfncipe, convertido a las ideas europeas, decidio abolir la religion ancestral. El nuevo rey y el gran sacerdote acordaron realizar una gran fiesta durante la cual se romperfa

solemnemente el tabu y serfan anulados los dioses ancestrales. Llegado el dfa, a la orden del rey, el gran sacerdote se precipito sobre las imagenes de dios, las pisoteo

y las rompio, mientras se escuchaba un formidable grito: «El tabu esta roto». Por supuesto, algunos aaios mas tarde, los hawaianos acogfan a los misioneros cristia-

nos con los brazos abiertos... Lo que sigue es conocido. Pertenece a la historia. En todo caso, este es el ejemplo mas sencillo y mas completo que conocemos de una subversion cultural preparatoria para el avasallamiento. Y entonces pregunto si esto, esta renuncia de un pueblo a su pasado, a su cultura, es lo que se espera

de nosotros.

Lo digo claramente: jentre nosotros no habra Kamehamelas II!

Creo que la civilizacion que dio al mundo del arte la escultura negra; que la civilizacion que dio al mundo politico y social instituciones comunitarias originales, como la democracia aldeana o la hermandad generacional o la propiedad familiar,

esta negacion del capitalismo, y tantas otras instituciones marcadas de alguna forma por la solidaridad; que esta civilizacion, la misma que en otro plano ha dado al mundo moral una filosoffa original fundada en el respeto de la vida y en la integra- cion en el cosmos, me rehuso a creer que esta civilizacion, por insuficiente que sea, requiera su aniquilamiento y su negacion como condicion del renacimiento de los pueblos negros.

Creo que nuestras culturas particulares encierran en elias suficiente fuerza, suficiente vitalidad, suficiente potencia de regeneracion para adaptarse a las condiciones del mundo moderno, cuando se modifiquen las condiciones objetivas que les son impuestas; entonces, podran aportar a todos los problemas, cualesquiera que sean, politicos, sociales, economicos o culturales, soluciones validas y originales,

validas par ser originales.

En nuestra cultura por nacer habra sin duda de lo nuevo y de lo antiguo. ❖Que elementos nuevos? ❖Que elementos antiguos? Aquf comienza nuestra ignorancia. Y a decir verdad, no es al individuo a quien le corresponde dar la respuesta. Esta solo puede darla la comunidad. Pero por lo menos podemos afirmar, desde ahora, que esta sera dada, y no verbalmente sino en los hechos, y por la accion.

60

Y es esto lo que en definitiva nos permite definir nuestro papel como hombres negros de cultura. Nuestro papel no es construir de antemano el plan de la futura cultura negra; no es predecir que elementos seran integrados y cuales seran aparta-

dos. Nuestro papel, infinitamente mas humilde, es anunciar la venida y preparar la venida de aquel que guarda la respuesta: el pueblo, nuestros pueblos liberados de sus trabas, nuestros pueblos y su talento creador liberado por fin de lo que lo con- trarfa o lo esteriliza.

Estamos actualmente en el caos cultural. Nuestro papel es declarar: liberad al demiurgo que es el {mico que puede organizar en una nueva sfntesis este caos, una

sfntesis que merecera el nombre de cultura, una sfntesis que sera reconciliaci6n y superaci6n de lo antiguo y de lo nuevo. Estamos aquf para decir y para reclamar: dad la palabra a los pueblos. Dejad entrar a los pueblos negros en el gran escenario de la historia.

Debate (extractos)⁷

DocTOR MERCER COOK: Senor presidente, quisiera formular algunas pequenas preguntas o, mas bien, hacer algunas observaciones.

Al llegar aquf le pregunte al senor Diop si esta reunion era un congreso cultural o un congreso politico. Me respondi6: «Es un congreso puramente cultural». Obviamente no es siempre facil separar lo cultural de lo politico.

En estas condiciones, me parece que el punto que les interesa a los oyentes -sobre todo a aquellos que vinieron hoy a las seis a escuchar a mi amigo Cesaire- es preci-

samente esta polftica. Y en primer lugar me pregunto entonces ♦ que hago metido en este lfo? El senor Cesaire ha dicho que nosotros, los negros estadounidenses, tene-

mos un status de semicolonizados, cierto; pero desde las siete, cada vez me siento

menos solidario con mis congeneres africanos. Y esto me molesta, me duele mucho. Quisiera pedirle al senor Cesaire algunas precisiones. ♦ Acaso estamos aquf reu- nidos para discutir justamente este colonialismo, y solamente este? Discutamos del colonialismo; ♦ pero acaso las demas cuestiones sobre otros aspectos de la cultura no son sino pretextos para este congreso?

7 Tras levantarse la sesión a las 19 horas una vez finalizado el discurso de Césaire, tuvo lugar un debate que comenzó a las 21 horas del 20 de septiembre de 1956. La sesión fue presidida por el señor Emile Saint-Lot, de Haití. Muchos oradores se sucedieron en la tribuna, pero aquí nos detendremos solo en las intervenciones de la delegación estadounidense, en las de L. S. Senghor (Senegal), L. T. Achille

(Martinka) y Emile Saint-Lot (Haití), y en las respuestas que les dio Aime Césaire. El debate se encuentra recogido en *Presence Africaine*, número especial 8-9-10 (junio-noviembre de 1956), pp. 213-226.

61

Excuseme. Tal vez me expreso muy mal, pero es algo que siento muy cercano a mi corazón. (Aplausos).

EL PRESIDENTE: Vamos a adoptar el siguiente método: como hay muchos oradores que quieren formularle preguntas al mismo orador, este va a tomar nota de las preguntas y responderá en seguida a cada una de ellas cuando este en la tribuna. Entre quienes quieren formular preguntas están: L. S. Senghor, Richard Wright y Emile Saint-Lot. También el señor Davis. Todos, a propósito del señor Césaire.

JOHN DAVIS: Quisiera decir que es incluyente que los negros estadounidenses se interesan fervientemente y activamente por la liberación de los negros en el mundo entero. Es inevitable que se interesen a la vez como estadounidenses y como negros. Estados Unidos ha tenido siempre una posición anticolonialista; desde George Washington hasta Dwight Eisenhower, cada presidente sustentó esta propuesta. Es inútil señalar cuánto ha complicado esto las relaciones con nuestros aliados. Los periódicos dan testimonio de ello, se constata la forma en que los británicos y los franceses hablan de nosotros. Sabemos que es verdad y que somos acusados de toda suerte de presiones secretas en este campo.

Además, como negros estadounidenses (para emplear la expresión del señor Senghor), somos muy conscientes de nuestra cultura negra. Crecí en medio de los

spirituals, escuchando los escritos del padre del profesor Cook, H. Cook, quien era compositor, y de Burleigh. Estuve inmerso en el blues negro que actualmente se califica como musica de protesta. No es una musica de protesta: el blues es lo que cada uno de nosotros experimenta a veces en la vida. Esta es la razón por la cual el

blues es una musica popular. Mi hermano trabaja en antropologia cultural: he pasado muchos dias escuchando grabaciones en las que el enfatizaba el nexo entre los

spirituals y las melopeyas africanas. En Estados Unidos, estamos inmersos en la musica afrocubana y afrobrasileña. Practicamente toda nuestra musica, todas nuestras diversiones son negras. Lo negro, como nueva civilizaci6n dentro del mundo occidental, cambi6 este mundo. Es negro, pero es tambien en parte el reflejo de las naciones en las que se encuentran los negros.

Vine, pues, a este congreso siendo muy consciente de mi herencia cultural negra de la cual todos los negros de Estados Unidos estamos orgullosos. Esto es, entre otras cosas, lo que mas contribuye a darnos el sentimiento de nuestra dignidad. Vine a este congreso como estadounidense y como negro enfrentado con el colonialismo. Lo que me choca es haber oido denunciar el colonialismo de muchas maneras, pero no haber escuchado hablar de lo que sucedera despues. Digamos que

como estadounidense soy un constructor. Somos gente pragmatica, hacemos lo

62

que se debe hacer en terminos de democracia. No siempre lo hacemos muy bien; a

menudo, es necesario implicarse en sangrientas guerras civiles, pero generalmente preferimos hacer cambios sin verter sangre porque creemos que las instituciones

que provienen de la cultura son mas duraderas. Si ningun politologo esta dispuesto a decir que la fuerza no tiene importancia en un gobierno, tambien es cierto que todos estan de acuerdo en que las instituciones que se desarrollan naturalmente en un marco pacifico son las que mejor funcionan y duran mas.

Lo que mas me inquieta entonces es que basta ahora nada se ha dicho al respecto y quisiera formularle algunas preguntas al sefior Cesaire.

Quisiera saber, en primer lugar, lo que quiere decir cuando declara que la situacion del negro en Estados Unidos se entiende mejor en terminos de colonialismo. Puedo entender que el quiera decir en terminos de razas. Me parece que en este pais estamos en posicion de minoria. Esta es una situacion corriente para numerosas personas en muchos paises. A veces se trata de una minoria religiosa, a veces de una

minoria racial.

Lo que los negros estadounidenses desean -quiero ser claro en este punto- y la razon por la cual han luchado muy aguerridamente y al precio de grandes sacrificios, tanto en el plano personal como en terminos de sangre vertida, es el estatuto de plena ciudadania; desde 1936 hemos hecho enormes progresos en este campo. No esperamos contar con una autodeterminacion en la region surefia, si es a esto a lo que el sefior Cesaire hace alusion. Me gustaria saber en que estaba pensando exactamente. Quisiera formularle tambien una pregunta sobre la forma en que hablo de Margaret Mead. La doctora Mead ha evocado en sus escritos la forma en que Estados

Unidos podria ayudar a los paises menos desarrollados, brindandoles una asistencia tecnica. Esto no es colonialismo; su preocupacion era saber como se podria hacer esto de la mejor forma sin trastornar las culturas nativas. La opcion en este caso es la ausencia de ayuda o el trastorno de la cultura, pues los estadounidenses son demasiado practicos como para intentar hacer las dos cosas a la vez: ayudar sin perturbar el bienestar de los demas.

El empirismo ha hecho sus pruebas en el mundo y aun mas en Estados Unidos que en otros lugares. En este pais los sociologos tienen un enfoque empirico. Quisiera saber tambien en que sentido cito a Malinowski. Cuando comenzo a citarlo pense que lo hacia en un tono ironico pero despues tuve la impresion de que

aprobaba a Malinowski.

EL PRESIDENTE: La palabra es ahora para el sefior L. S. Senghor.

SENOR L. S. SENGHOR: Sefior presidente, senores. Si intervengo en esta discusion es porque verdaderamente siento que hay un problema. Nuestros hermanos de

63

Estados Unidos y nuestros hermanos de Haitf se preguntan: «❖Que tenemos en comun nosotros con los africanos? ❖Somos solidarios con ellos tanto en el plano polftico como en el plano cultural?».

❖En el plano cultural? Regresare a este punto, pero pienso que existe una solidaridad, ya que me he interesado mucho en la literatura negroamericana del New Negro. (Y no soy quien ha inventado esta expresi6n.)

Digo que hay una cierta comunidad, polftica y cultural. Polftica en primer lugar. Ustedes luchan contra la segregaci6n, por la igualdad. Nosotros tambien. Ustedes

son ciudadanos estadounidense. Nosotros somos ciudadanos franceses. Incluso he pertenecido a un gobierno en el que, debo decir, gran parte del tiempo estaba en la oposici6n contra la mayorfa.

Para nosotros, la cuesti6n se plantea entonces en terminos de obtener esta igualdad, la libertad de asociarnos. ❖Y para que? Para poder, precisamente, borrar nues-

tra alienaci6n. Recuerdo que un sacerdote estadounidense me deda: «Es evidente que estamos hartos de la literatura de protesta». Y Allen Lock, en uno de sus

artfculos tan clarividentes sobre la poesfa negroamericana, deda que los poemas mas negros «no son los poemas en los cuales se canta la "negritud", sino los poemas en los cuales se canta al viento, al agua, etcetera».

Queremos entonces liberarnos polfticamente para precisamente poder expresar nuestra negritud, es decir nuestros verdaderos valores negros.

Pero cuando hayamos obtenido lo que ustedes llaman la igualdad, y lo que nosotros llamamos «la derrota del colonialismo», cuando hayamos obtenido esto, se planteara todavfa un problema, expuesto el otro dfa por Richard Wright: el es estadounidense. ♦Es el estadounidense? Al ser estadounidense, ♦es heredero de la civilizaci6n europea, o de la civilizaci6n africana, o de la civilizaci6n estadounidense?

Pero este problema tambien nos lo planteamos aquf. Cesaire y yo nos lo hemos planteado a menudo. Entre nosotros muchos son marxistas. Pero Marx no era africano. Su doctrina naci6 de la situaci6n de los hombres en Europa occidental. Y el

mismo dijo que su teorfa de El capital solo era valida en Europa occidental.

Asf pues, nosotros tambien, somos objetivamente mestizos, y es a prop6sito de esto que «refiire» con Cesaire, estando de acuerdo con el. Objetivamente nosotros

somos mestizos culturales. Hoy estamos reunidos en el anfiteatro Descartes, y muchos de los razonamientos de los negros franceses provienen de Descartes. Y por esta raz6n -muy frecuente ademas- ustedes no nos siguen completamente, como nosotros no los seguimos a ustedes totalmente, porque ustedes son pragmatistas como los anglosajones.

Pienso tambien que todas las grandes civilizaciones fueron civilizaciones que resultaron de un mestizaje; objetivamente hablando: la civilizaci6n india, la civiliza-

64

cion griega, la civilizaci6n francesa, etcetera. Segun mi modo de ver, y objetivamente, este mestizaje es una necesidad. Resulta del contacto entre civilizaciones. En efecto, o bien la situaci6n exterior ha variado; en este caso, un aporte cultural nos permite una adaptaci6n a la nueva situaci6n. Obien, la situaci6n exterior

no

ha variado: un aporte cultural nos permite una mejor adaptacion a la situacion. Pienso, entonces, que la situacion en la cual nos encontramos es natural: precisamente una situacion generadora de progreso. Porque en la resolucio- n de las con- tradicciones existe progreso.

Pero Aime Cesaire tiene razon cuando dice que -y esto lo dije yo tambien hace una veintena de anos- no hay que ser asimilado: hay que asimilar; es decir, es nece- saria la libertad de eleccion; es necesaria la libertad de la asimilacion.

Ahora bien, una civilizacio- n solo es verdaderamente fecunda cuando ya no se experimenta como un mestizaje. Si ustedes quieren, es necesario un mestizaje obje- tivo, pero el mestizaje no debe experimentarse subjetivamente.

No me extiendo mas; resumo. Estamos exactamente en la misma situacion: ustedes los estadounidenses (dirfa incluso ustedes los haitianos), porque ustedes estan de todas formas bajo el yugo del capitalismo internacional. Nosotros esta- mos exactamente en la misma situacion polftica, y estamos en la misma situacion cultural.

El problema para nosotros consiste en primer lugar en liberarnos de esta aliena- cion polftica. Cesaire no nos ha propuesto solucio- n. El no nos ha dicho: «Es la solu- cion comunista, es la solucio- n socialista, es la solucio- n democratica, etcetera».

Les hablo en forma muy sincera y muy seria. Explico las razones por las cuales decimos que para vivir nuestra cultura, para tener una cultura autentica, hay un

problema polftico por resolver; y que aun cuando hayamos resuelto este problema,

habra todavfa otro problema: el de la opcio- n entre las civilizaciones en contacto; sera necesario ver lo que tomaremos de la civilizacio- n occidental y lo que conserva-

remos de la civilizacio- n negroatrica- na.

He aquf, muy sencillamente las observaciones que querfa hacer. (Aplausos).

RicHARD WRIGHT: Senoras, senores, sere tan breve como sea factible porque se hace tarde. Solo puedo decir que me hubiera gustado que esta conferencia hubiese comenzado en el nivel en el que se encuentra ahora. Probablemente habrfamos avan- zado y aclarado ciertos puntos concretos. Muchas preguntas sobre la cultura africa- na me llegan ahora a la mente. Se nos ha presentado esta cultura, se la ha celebrado. Se ha debatido la forma en que ha sido socavada; considerando los desarrollos que se han verificado en el plano politico, he pensado que habrfamos podido preguntarnos de forma concreta por que fue tan facilmente sacudida esta cultura, y lo que habrfa- mos podido hacer para protegerla; modificar lo que parecfa probablemente ser muy

65

subjetivo, eliminarlo para ir hacia algo mas objetivo y util. Habriamos despejado asf una parte del terreno con miras a la elaboracion de proyectos concretos.

Tengo el sent!miento de que ni siquiera hemos rozado el corazon del problema y de que mantenemos las discusiones a un nivel tan alto y tan abstracto que todo se pierde en la bruma.

Habfa crefdo tambien que saldriamos de aquf con un punta de vista impactante para los occidentales, que ahuyentara de su mente este sentimiento cronico de dependencia que ellos atribuyen a Africa y que los africanos han sido forzados a experimentar dadas las condiciones imperantes en ese continente.

Pienso que no hemos abordado todavfa el nucleo del problema. Es necesario repensarlo, experimentarlo, retomarlo. Si planteo la pregunta de mi vinculo con la cultura africana no es porque tenga el espfritu confuso: conozco mis rakes y mis aspiraciones, pero me falta la manera de ligarlas, me falta encontrar la formulacion. He aquf las preguntas candentes a partir de las cuales podriamos haber buscado

desde el primer dfa una forma de presentar nuestro pensamiento. Es todo lo que quiero decir.

L. T. ACHILLE: S♦fior presidente, a medida que se suceden los oradores, las inter-

pelaciones se vuelven menos utiles. En resumen, lo que yo queria decir ya se ha dicho en parte, tanto por el delegado estadounidense como por Senghor.

Permftame sin embargo plantear, brevemente, dos puntas.

De inmediato quiero manifestar mi admiracion por la dialectica extremadamente densa y rigurosa de nuestro amigo Cesaire, quien no ha dejado ninguna ilusion a quienes todavfa podrian tener alguna. Ha demolido todos los pretextos posibles. Sin embargo, en ese conjunto admirable, encuentro una tendencia (en cierta medida) a la sistematizacion; diria casi a un cierto idealismo.

Preciso. La exposicion esta centrada en una situacion esencialmente colonial. Por razones que aquellos que me conocen un poco adivinaran, me planteo la cues-

tion de saber si estos mismos razonamientos pueden aplicarse a pafses que ya no estan exactamente en una situacion colonial. Pienso, en particular, en Estados Unidos.

En Estados Unidos, los negros son extremadamente numerosos. Dan sefiales de un desarrollo cultural armonioso, que no es exclusivamente nacional, quiero decir exclusivamente negro. Este es a la vez negro y estadounidense. Existe entonces mes-

tizaje, y este mestizaje es, si lo puedo decir, relativamente equilibrado. Pienso igualmente en los pafses del Africa occidental inglesa.

Me sorprendi6 esta mafiana la exposicion del delegado de esta region. Nos dio a entender que, en resumen, la evolucion polftica de estos territorios britanicos afri- canos no habfa podido dar lugar a una literatura, o, incluso, no habfa planteado los

66

problemas que aqui nos ocupan. Por lo demas, habria querido volver a este punto, si el orador estuviera presente.

Tengo la impresión, pues, de que esta exposición no se aplica integralmente a todas las ramas, a todas las familias de la raza negra. Y dado que nos hemos convocado en un congreso internacional, debemos hacer el esfuerzo para ser capaces, aunque centremos nuestras discusiones sobre África, que es el gran objeto de la discusión, de tener en cuenta igualmente lo que se pueden llamar minorías, minorías negras dentro del mundo negro.

En segundo lugar, una cuestión de terminología.

Tengo la impresión de que la palabra «cultura» ha sido empleada en el curso de esta exposición -me excuso de esta pequeña pejiquera- en dos sentidos.

A menudo, los sociólogos hablan de «cultura» cualquiera sea esta. Cuando se habla de la cultura de un pueblo, esto no significa que esta cultura sea perfecta, ni que sea integralmente original. Cada pueblo tiene una cultura dada, en un momento de su historia, de su existencia.

Pero al mismo tiempo, el orador ha hablado de la cultura como si fuera una cultura perfecta, extremadamente pura.

Esta confusión me parece un poco arriesgada porque, en definitiva, ¿dónde vamos a encontrar una cultura pura? Y las culturas africanas que deseamos desa-

rollar, ¿no están ya ellas mezcladas de diferentes elementos negros dentro de la misma África? Todas las culturas son más o menos mestizas. No puedo dejar de pensar en la cultura inglesa. Me dirán evidentemente que Inglaterra no tiene cultura, que Inglaterra es un país bárbaro, porque a fin de cuentas en vano me desvelaría por buscar estilos originales en Inglaterra. No existen, o por así decirlo, no hay.

Por esta razón, L. S. Senghor ya respondió a mi pregunta cuando habló de la objetividad y la subjetividad de la cultura. A partir del momento en que podemos asumir nuestra propia cultura -cualquiera que sea, por lo demás, el origen extranjero y múltiple de sus elementos- somos capaces de hablar de una cultura. Finalmente, una última pregunta. No se la formuló únicamente a Césaire, sino

al congreso en general: una pregunta que está en mi mente desde la inauguración del mismo. Es esta: ¿cuál es el origen del adjetivo «negro» aplicado a África? Me dirijo aquí sobre todo a los africanos: ¿acaso en las lenguas africanas, los

africanos se llaman a si mismos «negros»?

En todo caso, actualmente todos los africanos y todos los descendientes de africanos, dispersos por el mundo entero, emplean para designarse, incluso oficialmente a los ojos de la prensa del mundo entero, una expresión que, en suma, ha

sido impuesta, creo, desde el exterior, por las naciones colonizadoras. Se trata de una cuestión que planteo.

67

EL PRESIDENTE: Creo que no hay mas turnos de palabra, salvo el mio que tambien he anotado.

Me habia abstenido yo mismo de formularle una pregunta a mi amigo A. Cesaire. Se confunde un poco con lo que acaba de decir el señor L. T. Achille. Mi primera reaccion, cuando escuche hablar de las condiciones semicoloniales de Haiti, fue naturalmente un pequeño movimiento de sobresalto. Pero cuando considere bien las condiciones haitianas, vi que mi amigo Cesaire no habia exagerado nada.

Lo que llamamos el estatuto colonial es un bloque, y la liberacion politica no basta para provocar la liberacion total. Existen todavia, entre nosotros, secuelas del colonialismo a.

Quisiera llamar un poco la atencion de los participantes de este congreso sobre la naturaleza de algunos de los problemas que tenemos frente a nosotros y que ciertamente les esperan cuando hayan alcanzado el escalon de la liberacion. Las secuelas del colonialismo son todavia mas duras que el colonialismo mismo. Porque no

hemos llegado todavia a liberarnos moral, intelectual y espiritualmente del colonialismo.

Nosotros nos buscamos, y en las circunstancias en las cuales se realizo el colonialismo, hemos de constatar que a pesar de todo se dio una mezcla de razas entre

nosotros, un mestizaje biologico. Existio no solo esto, sino tambien la formacion de una elite. Esta elite de origen antillano ha estado mas o menos atraida por el amo. Ha adoptado las formas de pensar, las reacciones, las formas de vida del amo. Y

sucede que esta elite se encuentra separada de nuestras masas. Toda nuestra historia se ha resentido por ella. Toda nuestra evolucion, mas o menos caotica, se ha resentido por esta oposicion, por esta dualidad, entre la elite -en su actitud intelectual, incluso en su forma de expresion (esta se expresa en frances), en sus reacciones, en sus representaciones colectivas, que son netamente diferentes, acercandose antes bien, a las del antiguo amo-, entre la elite, digo, y nuestras masas.

Asi pues, he comprendido que, en Ultima instancia, la protesta no habria estado acorde con las conminaciones a una probidad intelectual. Y no lo hago. Aquellos que la han formulado -como mi amigo y colega Achille al hablar de la generalizacion del sefior Cesaire- no han citado a Haiti, pero podrian haberlo hecho. Confieso que para nosotros, es una realidad. Y si concedemos un cierto valor a lo que se escribe, pareceria que incluso nuestros congeneres de Estados Unidos no escapan a ella. Existe una obra cuyo autor es un sociologo sagaz, parece, el senor Benjamin Frazier, que acaba de publicar, Burguesia negra, en la cual sefiala exactamente este fenomeno sociologico: la atraccion ejercida sobre la elite de la comunidad negra por el amo, a quien esta tiende a imitar. Es normal. Y entonces, imitando, adoptando estas actitudes del amo, subraya lo que tambien puede tener su explicacion biologica, porque a menudo esta elite es mestiza. Mestizos en casa de quienes tambien somas

68

mestizos. Claro esta, se ha dado una mezcla; pero hay un mestizaje que ha sido mucho mas acentuado en esta elite y que explica, aun biologicamente, que sea mas proxima al amo que a los antiguos esclavos.

He aqui un problema que deberiamos poder considerar, de acuerdo con el espiritu de este congreso, con la mayor objetividad, con la mayor serenidad cientifica,

para intentar aportar una solucion, que antes que nada sea de orden racional.

No debemos rechazar en bloque, por simple reaccion afectiva, esta realidad. Todos los sociologos que han escrito sobre Haiti, independientemente de la nacion

a la cual pertenezcan, sociologos estadounidense, sociologos alemanes, sociologos franceses, todos lo señalan.

Existe un corte entre la cabeza y el tronco. Hay una cultura popular y una cultura de elite. Y es gracias al doctor Price-Mars -porque debemos confesar que desde hace algun tiempo ha existido una rectificacion en la actitud misma de la elite; existian danzas del pueblo que no se podian ejecutar en los salones; habia melodias populares que tampoco se tocaban en los salones-, es gracias al movimiento del doctor Price-Mars, quien realizo una especie de integracion moral e intelectual, que actualmente vemos a la elite haitiana aceptar las manifestaciones artisticas de origen popular, y reconocerlas como elementos nacionales.

Durante largo tiempo, aun en nuestras escuelas, y por la formacion que recibimos, j aprendimos que eramos ante todo descendientes de los galos! Es formidable.

Y, por lo tanto, se nos ha invitado siempre a enrojecer frente a todo lo que es negro. Sentimos desprecio por nosotros mismos. Es lo que el doctor Price-Mars llama el bovarismo colectivo.

Esto no es asunto unicamente de una elite categorizada, si puedo decirlo, desde el punto de vista de la pigmentacion. No. Allí existe otro fenomeno sociologico. Inicialmente ella pudo ser de tal o cual coloracion de piel. Pero aquellos que salian de las masas y aspiraban a ser parte de la elite, adoptaron las formas de pensamiento y las mismas reacciones que los miembros de la elite. Sucede que en este momento

esta elite es bilingüe. Esta compuesta por negros y por personas mas claras que tenían esta actitud, actitud que no era nacional. Todo su impetu radicaba en hacer ver que no tenían nada en comun con las masas populares. (Aplausos).

A. C:ESAIRE: Es un gran honor para mi haber sido colocado en el banquillo esta noche por tan numerosos oradores. Voy entonces a esforzarme por responder lo mejor posible al raudal de preguntas que me han formulado.

Sinceramente, quede muy acongojado al constatar cuanta emocion despertaron mis palabras en algunos congresistas y particularmente, dentro de la delegacion estadounidense. Si alguna de mis expresiones les ha molestado, quisiera expresar- les mis mas sinceras excusas, individual y personalmente.

69

Todos nosotros, quienes estamos aqui esta noche, tenemos origenes extremadamente diferentes. Se puede decir que la unica unidad de este congreso es esta diversidad. Provenimos de disciplinas muy diversas; venimos de horizontes politicos muy distintos. Pero creo que podemos reconocer que aqui todos estamos entre hombres de buena fe.

Y en particular, he escuchado, en el curso de este congreso, emitir opiniones que no son de ninguna manera las mias. ¡Pero de ninguna manera! Sin embargo, ninguna de esas opiniones me ha molestado. Porque estimo que la regia de oro de este congreso es escuchar las opiniones mas diversas aunque a veces nos parezcan incorrectas. Asi, oi exponer, y yo escuche esta exposicion, puntos de vista cristianos. Diria incluso que me he sentido terriblemente molesto, no por esas opiniones, sino - aunque yo mismo sea ateo- por la actitud del publico cuando rehuso a escuchar el mensaje del pastor Ekollo. Pienso, en efecto, que se trata de un asunto de correccion elemental y que debemos ser suficientemente maduros para soportar todas las verdades, vengan de donde vengan, y todas las opiniones, cualesquiera

que sean.

Lo que yo he dicho no compromete al congreso; solo me compromete a mi. Soy un hombre de buena voluntad. Intento exponer el resultado de mi examen de los problemas que nos son comunes. Intento exponer mi punto de vista, segun mi propia conciencia. No impongo este punto de vista a los demas. Puedo equivocarme, ciertamente. Concibo que todavia me quede mucho por aprender, particularmente de todos los participantes en el presente congreso. Pero repito que mi punto de vista no tiene nada de exclusivo. Y pienso que esta libertad que reconozco a los demas, ustedes me la concederan a mi. Se lo pido encarecidamente.

El senor Cookmeha formulado una pregunta. Se ha sentido turbado por dos cosas. En primer lugar, se mostro extremadamente alterado por un juicio que

hice sobre los negros estadounidenses. En mi mente, este juicio no tenía nada de infamatorio. Dije sencillamente que consideraba que, en mi opinión, la situación en la cual se encuentran los negros estadounidenses no es algo desprovisto de analogía

con una situación colonial.

Una vez más puedo equivocarme, porque no soy un especialista en problemas estadounidenses. Pero me ha parecido que la situación particular en la cual se encuentran ustedes, dentro de la gran democracia estadounidense, no está desprovista de analogía con aquella que conocemos en los países coloniales. Tal vez esto sea visto un poco desde el exterior. Fue la impresión que tuve.

En todo caso, si esta situación no es típicamente colonial, hay un hecho, sin embargo, que ustedes no pueden negar: por más particular que sea, esta ligada a una situación histórica determinada. Quiera usted o no, esta ligada al hecho de que América ha sido, desde el inicio de su historia, un territorio colonial, y que allí

70

se introdujeron, en un momento determinado, negros venidos de África, como en las Antillas, como en este hemisferio, para satisfacer las necesidades de las plantaciones.

*

Dicho de otra manera, si ustedes no están en una situación colonial, ustedes están en una situación que, como ha dicho hace un instante de manera muy justa

Senghor, es una secuela de la esclavitud; por lo tanto, en definitiva, una secuela del régimen colonial. Y creo que esto es innegable, que no es hacer un juicio infamatorio sobre la democracia estadounidense decir que la esclavitud ha dejado huellas -que este pueblo intenta hacer desaparecer-, que ha dejado huellas que, sin embargo, todavía persisten en la historia de Estados Unidos.

Me parece que este fenómeno de segregación racial es típicamente una supervivencia, una secuela del esclavismo y, por lo tanto, del colonialismo de los siglos XVII y XVIII. .. Por favor, se lo ruego.

EL PRESIDENTE: No voy a objetar su presentación del tema. Únicamente, señalar un hecho: los negros norteamericanos representan una minoría de 15 millones dentro de una población de 160 millones de almas. El problema no es, entonces, el mismo que el que usted plantea para África.

A. CE:SAIRE: Ciertamente. No hay reducción. No. No he querido reducir. Decir que el problema negro en Estados Unidos es un problema colonial era sencilla-

mente un punto de vista muy esquemático. No. En la introducción de mi informe

Oa cual no está únicamente centrada en este asunto) he intentado formular esta pregunta a aquellos que están aquí: ♦ como personas tan distintas en sus orígenes, etcé-

tera, hablan un lenguaje que puede ser comprendido por los unos y por los otros? Me parecía que un común denominador era la situación colonial que pesa sobre

nosotros muy fatigosamente en el momento actual, pero que también ha pesado sobre vosotros en un momento dado de la historia y que probablemente en la actualidad pese menos, considerando que tuvimos una historia que era, originalmente, en gran parte común. La situación de los negros en Estados Unidos no se comprende si se la separa de su antecedente colonial.

En segundo lugar, una vez hecha esta aclaración, el señor Mercer Cook parece haber estado molesto con una pregunta, y debo decir que la forma en que el formula su objeción me causó un poco de aflicción.

El dijo lo siguiente: «Pero a fin de cuentas ♦ que vine a hacer a esto? ♦ Ha sido un pretexto la cultura? ♦ Nos han metido en una trampa?». Esto me ha afligido un poco. No por mf, estoy acostumbrado a asumir mis responsabilidades. Y en este aspecto soy bastante conocido. Pero estuve un poco molesto por mi amigo Alioune

Diop y respecto a los organizadores de este congreso.

71

No quisiera en ningún caso que lo que dije pueda comprometer la responsabilidad del buro y la responsabilidad de Alioune Diop.

No, querido doctor Mercer Cook, no ha sido un pretexto. Estoy convencido de que el objetivo buscado por el buro ha sido, verdaderamente, estudiar y profundizar en todos los problemas que se le plantean a la cultura negra.

Cada uno aclara los problemas a su manera, con sus convicciones, con su filosofia, y esto lo entiendo muy bien. Pero, a titulo personal, con mi experiencia personal, he juzgado que no se podian plantear en una asamblea ampliamente conformada por africanos o por representantes de los pueblos coloniales, los problemas de la cultura negra, sin integrarlos en la realidad que los condiciona, es decir, el contexto colonial.

Y esto es tan cierto que no soy el unico que lo ha estimado asi. Hemos oido la exposicion del pastor Ekollo. ♦ Como planteo el problema, el problema de su cristianismo? ♦ Como lo planteo? El mismo se vio obligado a plantearlo en el contexto colonial.

Por lo tanto, si estamos aqui para profundizar en los problemas, no podemos dejar de abordar, en un momento dado cualquiera, la cuestion del colonialismo. En todo caso, lo he hecho por mi cuenta y riesgo. Lo he hecho segun mis propios medios y segun mis convicciones. Lo que yo he dicho solo expresa mi punto de vista. No quisiera que se creyera, en un momento cualquiera, que lo que yo he dicho podia comprometer a la totalidad de los miembros del congreso.

El sefior John Davis me ha formulado algunas preguntas a las cuales desearia responder.

Una de ellas se une con aquella que me ha formulado el sefior Mercer Cook. El me ha aguijoneado con la cuestion del Estado colonial, y, una vez mas, me ha reprochado

por haber asimilado el estado de los negros estadounidenses con un estatuto colonial. Creo que la pregunta se encuentra con la que me ha formulado el sefior Mercer Cook, y acabo de explicitar mi pensamiento al respecto y de apaciguarlo en este punto. El sefior John Davis me ha reprochado haber zaherido de paso, muy ligeramente, a la sefiora Mead, etnografa estadounidense muy notable, y debo indicarle que lo que dije de ella es extremadamente benigno. «Por supuesto, reconozco las buenas intenciones de la sefiora Mead, sus trabajos son extremadamente importantes; pero no creo para nada en el exito de su empresa».

Yo no creía de ninguna manera que se pudiera suscitar desde el exterior, la evolución de las sociedades de las cuales se trata. En efecto, creo posible que una sociedad intercambie su cultura, su civilización. Me parece que esto es un movimiento interno, y que la llamada a la modificación debe venir del interior y no del exterior.

Por esta razón, creo que la obra de la UNESCO, por interesante que sea, solo puede tener, en el contexto actual, un valor muy limitado.

72

El señor Davis me preguntó lo que pensaba en definitiva de Malinowski, añadiendo no entender muy bien la posición que he tomado respecto a este último. He pasado mi tiempo rindiéndole homenaje. He considerado que él ha producido un documento extremadamente interesante sobre los cambios culturales. Creo que Malinowski tuvo el mérito, por su teoría del don selectivo, de hacer una contribución muy interesante a la ciencia, una contribución positiva a lo que yo llamo el anticolonialismo. Desde mi punto de vista, él ha mostrado muy bien que el colonizador nunca le da su civilización al pueblo que coloniza, de tal forma que, en definitiva, el colonizador siempre retira de este don alguna cosa, que desafortunadamente es realmente importante.

Se muy bien, por lo demás, que hay puntos de Malinowski que pueden molestar, pero creo finalmente que allí hay una contribución muy útil para el estudio de los contactos entre civilizaciones y para la historia de los cambios culturales. Senghor me ha formulado una pregunta a propósito del mestizaje cultural. El mismo hizo una aclaración con la cual estoy completamente de acuerdo.

He dicho que no arrojo una especie de maldición, de reprobación, sobre lo mestizo. No he dicho que haya una especie de «pecado original» que pese sobre lo mestizo,

y que lo mestizo nunca podría edificar una civilización; afirmar esto sería caer en el racismo más insipido, más chato y más odioso. He añadido que creía, como ha dicho Achille, que toda civilización toma sus materiales, de aquí y de allí. Si quisiéramos enumerar los materiales que han sido tomados por la civilización francesa, no acabaríamos nunca. Todas las civilizaciones modernas viven de elementos prestados.

Pero he dicho que los elementos, por heterogeneos que sean, no forman una civilizacion mestiza. Y allf Senghor ha indicado muy bien que, en efecto, el mesti- zaje no se percibe interiormente. Yo he dicho que existe, por supuesto, heteroge- neidad al inicio, en el exterior, pero que esta diversidad es experimentada interior- mente como homogeneidad. En ese momento ya no hay mestizaje.

Cuando se dice «mestizaje», esto se parece a una cosa que se mantiene externa, por lo tanto, una cosa no integrada. Asf pues, si la cosa no esta integrada, no hay verdadera civilizacion.

Y ahora, paso en seguida a la pregunta de Achille, porque va conectada.

Me ocupo de inmediato del reproche que me hace y que es justificado, lo reconozco. El dijo, en efecto, que cree en la existencia de una tendencia a la sistemati- zacion y a la generalizacion. Esto es cierto evidentemente, lo reconozco. Es casi una condicion de este ejercicio (desafortunadamente). Es evidente que queremos hacer sfntesis. Por esta razon, no comenzamos agotando todos los analisis. A menudo, nos vemos obligados a agrandar uno u otro rasgo, a suprimir, a veces, tal o cual otro. Es verdad. He preferido despejar el aspecto general de las cosas que agotar situaciones particulates.

73

L. T. Achille ha planteado el problema que ha sido el objeto de la pregunta del senor Mercer Cook y del senorJonh Davis: la situacion colonial, sobre la cual ya me explaye.

Achille ha hablado de cultura mestiza y de cultura pura. Alii hay, creo, un mal entendido. Un pequeno mal entendido de forma.

De ninguna manera he querido oponer cultura mestiza y cultura pura. De nin- guna manera he querido decir que habia civilizaciones, culturas que podian apare- cer como mestizas, o que podian aparecer como puras. Ahi hay una confusion entre el hecho social y el hecho biologico.

En efecto, pueden oponerse las razas mestizas a una raza pura, en la medida que pueda existir una raza pura; lo que no creo. Pero no puede oponerse una civiliza- cion mestiza a una civilizacion pura. Esto no es lo que yo he querido decir. Ya

me explique al respecto hace un momento: he hablado de la heterogeneidad vivida como homogeneidad. Por lo tanto, ya no se trata de la pureza de una civilización, porque, evidentemente, no podría existir una civilización pura. No existen civilizaciones puras; existen civilizaciones que han tomado prestamos.

Se menciono la civilización inglesa, la francesa. Se podría citar igualmente la civilización griega,

formada por elementos griegos autóctonos, formada por elementos moldeados en ella: cretenses, etcetera. No acabariamos. Así pues, no existe en este

sentido verdaderamente cosa alguna que nos divida.

Achille me ha dicho: «Sí, pero entonces en esos casos, (es verdaderamente el estilo una característica de la cultura y de la civilización?)».

Creo que el estilo es una característica de la civilización. Se puede decir que los ingleses no tienen un estilo en común, pero yo, cuando veo un hombre caminar de determinada forma en la calle, me digo: «Mira, este es un inglés.» (Risas). No se si sucede lo mismo desde el punto de vista arquitectónico; no se nada al respecto. Yo no digo que ellos no hayan hecho muchas cosas desde el punto de vista de la pintura; no se nada al respecto. Ellos han escrito libros, en verdad notables. ¡Las novelas inglesas no son cualquier cosa! Adoptar una cierta tonalidad, escoger una determinada forma de presentación, todo esto -y no hay que reirse- todo eso forma parte de la cultura. La cultura es todo. La cultura es la forma de vestirse, es el porte, es la manera de caminar, es la forma de anudar la corbata, no es únicamente el hecho de escribir libros, de construir casas. Es todo. Y creo que los etnógrafos que están aquí -el señor Paul, por ejemplo- no van a contradecirme: actualmente, esta es la concepción que los sociólogos, los etnógrafos, tienen de la cultura.

Y entonces, ya no hay duda: existe un estilo inglés de las cosas.

Cuando veo un coche, su estilo particular, se perfectamente que es inglés. Por lo tanto, el estilo es esta marca indeleble. El estilo es la marca indeleble de este pueblo sobre la realidad que ha sido escrita por este pueblo.

Hay un estilo frances. Yo no se si es blanco o si es negro. Hay un estilo ingles. Hay un estilo estadounidense. Y pienso, por consiguiente, que toda cultura tiene su estilo propio.

He aqui entonces algunas de las respuestas que queria dar. Son extremadamente insuficientes, extremadamente imperfectas.

Me excuso porque iba a olvidar una pregunta realmente importante que me ha sido planteada por Richard Wright. No la he entendido muy bien; en ese momento no tenia puestos los audifonos.

Bueno. Si desean precisiones, me pongo a su disposici6n.

EL PRESIDENTE: Creo que hemos agotado el orden del dia de esta noche. En otras palabras, las preguntas han sido formuladas sobre las exposiciones hechas en el curso de la jornada⁸.

⁸ La sesi6n se levant6 a las 23:50 horas.

75

Carta a

Maurice Thorez·k

A Maurice Thorez

Secretario General del Partido Comunista Francis

Maurice Thorez,

Me serfa facil articular una larga lista de quejas o de desacuerdos tanto respecto al Partido Comunista Frances como respecto al comunismo internacional patrociniado por la Uni6n Sovietica.

La cosecha ha sido particularmente abundante en estos ultimos tiempos y las revelaciones de Kruchev sobre Stalin son tales que han sumergido, o por lo menos asi lo espero, a todos aquellos que han participado de algun modo en la

acción comunista en un abismo de estupor, dolor y vergüenza.

Si, nada prevalecen contra estos muertos, contra estos torturados, contra estas víctimas de suplicios; ni las rehabilitaciones póstumas, ni los funerales nacionales, ni los discursos oficiales. Ellos no son de esos cuyo espectro se conjura mediante alguna frase mecánica.

De ahora en adelante, su rostro aparece en filigrana en la pasta misma del sistema como la obsesión de nuestra derrota y de nuestra humillación.

Y por supuesto, no será la actitud del Partido Comunista Francés mostrada en su XIV Congreso, actitud que parece haber sido dictada ante todo por la irrisoria preocupación de sus dirigentes por no perder su prestigio, la que permitiera disipar

el malestar y lograr que una herida deje de ulcerarse y sangrar en lo más profunda de nuestras conciencias.

- Paris, Presence Africaine, 1956.

77

Los hechos están ahí, rotundos.

Cito en desorden: las precisiones dadas por Kruchev sobre los métodos de Stalin; la

verdadera naturaleza de las relaciones entre el poder del Estado y la clase obrera en demasiadas democracias populares, que nos hacen creer en la existencia de un verda-

dero capitalismo de Estado en estos países, que explota a la clase obrera de manera no muy distinta a la que se estilaba en los países capitalistas; la concepción generalmente acep-

tada en los partidos comunistas de tipo estalinista de las relaciones entre los Estados y los partidos hermanos, y para muestra de ella la carretada de injurias volcadas durante cinco años sobre Yugoslavia, culpable de haber afirmado su voluntad de independencia; la falta de signos positivos que muestren la

voluntad del Partido Comunista Ruso y del Estado soviético de conceder su independencia a los demás partidos comunistas y a

los demás Estados socialistas; o bien, la falta de prisa de los partidos no rusos, y particularmente del Partido Comunista Francés, para apropiarse de esta oferta y afirmar su independencia respecto a Rusia; todo esto nos autoriza a decir que-
excepto en Yugos-

lavia-en numerosos países de Europa, y en nombre del socialismo, burocracias separadas del pueblo, burocracias usurpadoras de las cuales se ha probado actualmente que no hay nada que esperar, han logrado el lamentable prodigio de transformar en pesadilla lo que durante largo tiempo la humanidad acarició como un sueño: el socialismo. Respecto al Partido Comunista Francés, como no estar impactados por su repugnancia a comprometerse en las vías de la desestalinización; por su mala voluntad a la

hora de condenar a Stalin y los métodos que lo han llevado al crimen; por su inalterable satisfacción de sí mismo; por su rechazo a renunciar por su parte a los métodos antidemocráticos caros a Stalin; en fin, por todo aquello que nos autoriza para hablar de un estalinismo francés que tiene mayor perduración que Stalin mismo y que, se

puede conjeturar, habría producido en Francia los mismos efectos catastróficos que en Rusia, si el azar hubiese permitido que en Francia se instalase en el poder.
❖ Como callar aquí nuestra decepción?

Es muy cierto que al día siguiente del informe Kruchev nos resquebrajamos de esperanza.

Esperábamos del Partido Comunista Francés una autocrítica honesta; una falta de solidaridad con el crimen que lo disculpara; no una renegación, sino un nuevo y solemne punto de partida; algo así como el Partido Comunista fundado una segunda vez... Por el contrario, en El Havre solo hemos visto terquedad en el error, perseverancia en la mentira, absurda pretensión de no haberse equivocado nunca; en resumen, una incapacidad senil en pontífices más pontificadores que nunca, para desprenderse de sí mismos y así elevarse al nivel del acontecimiento, y todas las

argucias pueriles de vil orgullo sacerdotal acorralado.

¡Pero vamos! Todos los partidos comunistas cambian. Italia. Polonia. Hungría. China. Y el partido francés, en medio del torbellino general, se contempla a sí

78

mismo y se declara satisfecho. Nunca tuve tanta conciencia de un tal retardo histórico afligiendo a un gran pueblo ...

Pero por más grave que sea esta queja -suficiente en sí misma como fracaso de un ideal y como ilustración patética de la derrota de toda una generación-, quiero añadir

un número de consideraciones relacionadas con mi característica de hombre de color. Digámoslo en una sola palabra: a la luz de los acontecimientos (y tras reflexionar sobre las prácticas vergonzosas del antisemitismo que han tenido lugar y continúan, parece, teniendo todavía lugar en países que se reclaman del socialismo), he adquirido la convicción de que nuestros caminos y aquellos del comunismo, tal como ha sido puesto en práctica, pura y simplemente no coinciden; pura y simplemente no pueden coincidir.

Un hecho capital a mis ojos es el siguiente: que nosotros, hombres de color, en este preciso momento de la evolución histórica, hemos tomado posesión, en nues-

tra conciencia, de todo el campo de nuestra singularidad y estamos listos para asumir en todos los planos y en todos los dominios las responsabilidades que se derivan de esta toma de conciencia.

Singularidad de nuestra «situación en el mundo» que no se confunde con ninguna otra. Singularidad de nuestros problemas que no se reducen a ningún otro problema. Singularidad de nuestra historia jalada por avatares terribles que solo le pertenecen a ella. Singularidad de nuestra cultura que deseamos vivir de manera cada vez más real.

❖ Que resulta de ello, entonces, sino constatar que nuestros caminos hacia el por-

venir, digo, todos nuestros caminos, tanto el camino político como el camino

cul- tural, no estan trazados de antemano, que estan por descubrir y que los afanes de

este descubrimiento solo nos conciernen a nosotros?

Basta decir que estamos convencidos de que nuestras cuestiones, o si se quiere, la cuestion colonial, no puede ser tratada como una parte de un conjunto mas importante, una parte sobre la cual otros podran transigir o dejar pasar tal compromiso que les pareciera justo dejar pasar, considerando una situacion general que solo ellos podran apreciar.

(Es obvio que aqui hago alusion al voto del Partido Comunista Frances sobre Argelia, voto por el cual el partido concedia plenos poderes al gobierno de Guy Mollet Lacoste para que aplicase su politica en Africa del Norte, eventualidad respecto a la cual no tenemos ninguna garantia de que no pueda volver a repetirse.) En todo caso, es incuestionable que nuestra lucha, la lucha de los pueblos colonizados contra el colonialismo, la lucha de los pueblos de color contra el racismo,

es mucho mas compleja, es, a mi juicio, de una naturaleza muy distinta a la lucha del obrero frances contra el capitalismo frances y de ningun modo podria ser considerada como una parte, como un fragmento de esta lucha.

79

A menudo me he formulado la pregunta de saber si en sociedades como las nuestras, rurales como son, sociedades de campesinado, donde la clase obrera es infima y

donde, por el contrario, las clases medias tienen una importancia politica desmesurada en relacion con su importancia numerica real, si en el contexto actual las condi-

ciones politicas y sociales permitian una accion eficaz de organizaciones comunistas actuando de forma aislada (y con mayor razon organizaciones comunistas federadas o adheridas al partido comunista de la metropoli), y si en lugar de rechazar a priori y en nombre de una ideologia exclusiva hombres honestos pese a todo y fundamental-

mente anticolonialistas, no existiría, por el contrario, la posibilidad de encontrar una forma de organización lo más amplia y flexible posible, una forma de organización susceptible de impulsar al mayor número de personas más que de enrolar a un pequeño número de ellas en una organización autoritaria. Una forma de organización

en la que los marxistas ya no estarían sofocados, sino que desempeñarían, por el con-

trario, su papel de levadura, de inspiradores, de orientadores, y no el papel que

desempeñan en este momento, objetivamente, de divisores de las fuerzas populares. El atolladero en el que estamos hoy en las Antillas, pese a nuestros triunfos elec-

torales, me parece que zanja la cuestión: optar por lo más amplio contra lo más estrecho; por el movimiento que nos coloca codo a codo con los otros y contra aquel que nos encierra; por aquel que reúne las energías contra aquel que las divide en capillas, en sectas, en iglesias; por aquel que libera la energía creadora de las masas, con-

tra aquel que las canaliza y finalmente las esteriliza.

En Europa, la unidad de las fuerzas de izquierda está a la orden del día; los fragmentos del movimiento progresista tienden nuevamente a soldarse, y sin ninguna duda, este movimiento de unidad se volvería irresistible si por el lado de los parti-

dos comunistas estalinistas estos se decidieran a deshacerse, por sobre todas las cosas, del impedimento de sus prejuicios, de sus costumbres y de sus métodos here-

dados de Stalin. No hay ninguna duda de que en este caso se privaría de toda razón, o mejor aun, de todo pretexto para oponerse a la unidad a aquellos que en los demás partidos de izquierda no quieren esta, y así sus adversarios se encontrarían aislados y reducidos a la impotencia.

Y entonces, como en nuestro país, donde muy a menudo la división es artificial,

proveniente del exterior, vinculada a divisiones europeas abusivamente transplantadas en nuestras politicas locales, como no habriamos de estar dispuestos a sacrificar todo, todo lo secundario para volver a encontrar lo esencial; esta unidad con hermanos, con camaradas, que es la muralla de nuestra fuerza y la garantia de nuestra confianza en el porvenir.

Por lo demas, aqui, la vida misma zanja la cuestion. ¡Mirad entonces el gran soplo de unidad que pasa sobre todos los paises negros! ¡Mirad como aqui y alla se remienda el tejido roto! Es porque la experiencia, una experiencia duramente

80

adquirida, nos ha ensefiado que solo existe un arma a nuestra disposicion, una sola eficaz, una sola no mellada: el arma de la unidad, el arma del agrupamiento anticolonialista de todas las voluntades, y que el tiempo de nuestra dispersion, a merced de las discrepancias de los partidos metropolitanos, es tambien el tiempo de nuestra

debilidad y de nuestras derrotas.

Por mi parte, creo que los pueblos negros estan dotados de energia, de pasion;

que no les falta vigor, ni imaginacion; pero que estas fuerzas se marchitarian en organizaciones que no les sean propias; hechas para ellos; hechas por ellos y adaptadas

a objetivos que solo ellos pueden determinar.

Esto no es voluntad de luchar solo ni desden de toda alianza. Es voluntad de no confundir alianza y subordinacion. Solidaridad y renuncia. Ahora bien, es precisamente ahi donde nos amenazan algunos de los defectos muy visibles que constata-

mos en los miembros del Partido Comunista Frances: su asimilacionismo inveterado; su chovinismo inconsciente; su conviccion apenas primaria -que comparten con los burgueses europeos- de la superioridad omnilateral de Occidente; su creencia en que la evolucion tal como se ha desarrollado en Europa es la {mica posible; la

(mica deseable; aquella por la cual el mundo entero debera pasar; para decirlo todo, su creencia, raramente confesada pero real, en la Civilizacion con mayt1scula; en el

Progreso con mayt1scula (como muestra su hostilidad frente a lo que llaman con des- den el «relativismo cultural», defectos todos ellos que, por supuesto, llegan hasta la comunidad literaria que dogmatiza en nombre del partido a proposito de todo y de nada). Debe decirse, de paso, que los comunistas franceses tuvieron una buena

escuela. La de Stalin. Y Stalin es, indiscutiblemente, aquel que reintrodujo en el

pensamiento socialista la nocion de pueblos «avanzados» y de pueblos «atrasados». Y si el habla del deber que tiene el pueblo avanzado (en este caso los gran rusos)

de ayudar a los pueblos atrasados a colmar su retardo, que yo sepa, el paternalismo colonialista proclama tambien esta pretension.

En el caso de Stalin y de sus sectarios seguidores, tal vez no se trate de paterna-

lismo. Pero se trata seguramente de algo que se le parece hasta el punto que se con- funde con el. Inventemos la palabra: se trata del «fraternalismo». Porque indiscuti- blemente se trata de un hermano, de un hermano mayor que, imbuido de su superioridad y seguro de su experiencia, os toma de la mano (¡por desgracia una mano a veces ruda!) para conduciros al camino en el cual el sabe que se encuentran la razon y el progreso.

Ahora bien, es exactamente lo que no queremos. Lo que no queremos mas.

Queremos que nuestras sociedades alcancen un grado superior de desarrollo por elias mismas, por crecimiento interno, por necesidad interior, por progreso organi-

co, sin que nada externo venga a entorpecer este crecimiento, a alterarlo o a com- prometerlo.

En estas situaciones se comprende que no podamos otorgarle a nadie la delegación para pensar por nosotros; delegación para buscar por nosotros; que de ahora en adelante no podamos aceptar que nadie, sea quien sea, así fuese el mejor de nues-

tros amigos, sea fiador por nosotros. Si la meta de toda política progresista es devolver algún día su libertad a los pueblos colonizados, se precisa, al menos, que la acción cotidiana de los partidos progresistas no entre en contradicción con el objetivo buscado y no destruya todos los días las bases mismas, tanto las bases organizacionales como las bases psicológicas, de esta futura libertad, que pueden reducirse a un solo postulado: el derecho a la iniciativa.

Creo haber dicho lo bastante para que se comprenda que no es ni del marxismo ni del comunismo de lo que reniego, que lo que repruebo es el uso que algunos han hecho del marxismo y del comunismo. Que quiero que marxismo y comunismo estén puestos al servicio de los pueblos negros y no los pueblos negros al servicio

del marxismo y del comunismo. Que la doctrina y el movimiento estén hechos para los seres humanos, y no los seres humanos para la doctrina o para el movimiento. Y por supuesto, esto no es únicamente válido para los comunistas. Y si yo fuera cristiano o musulmán, diría la misma cosa. Que ninguna doctrina es válida sino repensada por nosotros, repensada para nosotros, convertida a nosotros. Esto parece caer por su peso. Y, sin embargo, en la práctica no se cae por su peso. Y aquí es necesario imponer una verdadera revolución copernicana: tan enraizada esta en

Europa, y en todos los partidos, y en todos los dominios, desde la extrema derecha

basta la extrema izquierda, la costumbre de hacer por nosotros, la costumbre de disponer por nosotros, la costumbre de pensar por nosotros, en resumen, la cos-

tumbre de cuestionarnos este derecho a la iniciativa del que hablaba hace un momento y que es, en definitiva, el derecho a la personalidad.

Aquí está sin duda lo esencial del asunto.

Existe un comunismo chino. Sin conocerlo muy bien, tengo, en relación con el,

un prejuicio muy favorable. Y espero de el que no caiga en las monstruosas equivo- caciones que han desfigurado el comunismo europeo. Pero tambien me interesarfa, y todavfa mas, ver florecer y expandirse la variedad africana del comunismo. Sin duda

este nos propondrfa variantes utiles, insólitas, originales, y estoy seguro, nuestras vie- jas sabidurfas matizarfan o perfeccionarfan muchos de los puntos de la doctrina. Pero digo que no habra jamas variante africana, o malgache, o antillana del comunismo, porque el comunismo frances encuentra mas cómodo imponernos la suya. Que no habra jamas comunismo africano, malgache o antillano, porque el Partido Comunista Frances concibe sus deberes frente a los pueblos coloniales en terminos de magisterio que debe ejercer, y que el anticolonialismo mismo de los

comunistas franceses porta todavfa los estigmas de este colonialismo que combate.

O lo que es casi lo mismo, que no habra comunismo propio de cada uno de los paf-

82

ses coloniales que dependen de Francia, mientras las oficinas de la calle Saint Geor- ges, las oficinas de la seccion colonial del Partido Comunista Frances, esta replica perfecta del Ministerio de la calle Oudinot, persistan en pensar nuestros paises como tierras de mision o como paises bajo mandato.

Para volver a nuestro proposito, la epoca que vivimos esta bajo el signo de una doble derrota: una evidente desde hace mucho tiempo, la del capitalismo. Pero tambien la otra, aquella, sobrecogedora, de lo que consideramos socialismo duran- te mucho tiempo y que no era mas que estalinismo.

El resultado es que actualmente el mundo esta en un atolladero.

Esto solo puede significar una cosa: no que no haya un camino para salir del mismo, sino que llego la bora de abandonar todos los viejos caminos. Aquellos que

llevaron a la impostura, a la tirania, al crimen.

Basta decir por nuestra parte que ya no queremos contentarnos con asistir a la politica de los demas. Al pisoteo de los demas. A los tejemanejes de los demas. A

las chapucerias de conciencia o a la casuistica de los otros.

Nuestra bora ha llegado.

Y lo que acabo de decir de los negros no solo es valido para los negros.

Si, todo puede ser todavia salvado, todo, incluso el pseudosocialismo instalado aqui y alla en Europa por Stalin, a condicion de que la iniciativa le sea devuelta a los pueblos que basta el momento no han hecho sino padecerla; a condicion de que el poder descienda y se arraigue en el pueblo, y no escondo que la efervescencia que

se produce actualmente en Polonia, por ejemplo, me llena de alegria y esperanza. Que se me permita aqui pensar mas particularmente en mi infortunado pais:

Martinica.

Pienso en el para constatar que el Partido Comunista Frances padece la incapaci-

dad absoluta de ofrecerle una perspectiva que no sea utopica; que el Partido Comu- nista Frances nunca se ha preocupado por ofrecersela; que nunca hapensado en nos- otros sino en funcion de una estrategia mundial, por lo demas desorientadora. Pienso en Martinica para constatar que el comunismo ha logrado pasarle el nudo corredizo de la asimilacion alrededor del cuello; que el comunismo ha logrado ais- larla en la cuenca caribe; que ha logrado sumergirla en una especie de gueto insular; que ha logrado aislarla de los demas paises antillanos cuya experiencia podria serle ala vez instructiva y fructifera (porque tienen los mismos problemas que nosotros y porque su evolucion democratica es impetuosa): que el comunismo, en fin, ha logra-

do incomunicarnos del Africa negra, cuya evolucion se perfila de ahora en adelante a contrapelo de la nuestra. Y sin embargo, es de este Africa negra, la madre de nues-

tra cultura y nuestra civilizacion antillana, de la que espero la regeneracion de las Antillas; no de Europa, que solo puede perfeccionar nuestra alienacion, sino de Afri-

ca, que es la {mica que puede revitalizar, repersonalizar las Antill as.

83

Lo se.

Se nos ofrece a cambio la solidaridad con el pueblo frances; con el proletaria- do frances y, a traves del comunismo, con los proletariados mundiales. No niego estas solidaridades. Pero no quiero erigir estas solidaridades en metafisica. No existen aliados por derecho divino, existen aliados impuestos por el lugar, el momenta y la naturaleza de las cosas. Y si la alianza con el proletariado frances es exclusiva, si esta tiende a hacernos olvidar o a contrariar otras alianzas necesarias

y naturales, legitimas y fecundantes, si el comunismo saquea nuestras amistades mas vivificantes, aquella que nos une con las demas Antillas, aquella que nos une con Africa, entonces digo que el comunismo nos caus6 perjuicio haciendonos tro-

car la fraternidad viva por lo que corre el riesgo de aparecer como la mas fria de las frias abstracciones.

Anticipo una objecion.

◆Provincianismo? En absoluto. Nomeentierro en un particularismo estrecho. Pero tampoco quiero perderme en un universalismo descarnado. Hay dos maneras de per- derse: por segregacion amurallada en lo particular o por disolucion en lo «universal». Mi concepcion de lo universal es la de un universal depositario de todo lo par- ticular, depositario de todos los particulares, profundizacion y coexistencia de todos los particulares.

◆Entonces? Entonces necesitaremos paciencia para retomar el trabajo; fuerza para rehacer lo que ha sido deshecho; fuerza para inventar en lugar de seguir, fuer- za para «inventar» nuestra ruta y para despejarla de las formas

estereotipadas, de

las formas petrificadas que la obstruyen.

En resumen, de ahora en adelante, consideramos como nuestro deber conjugar nuestros esfuerzos con los de todos los hombres prendados de la justicia y la verdad para construir organizaciones capaces de ayudar a los pueblos negros en su

lucha presente y futura de manera proba y eficaz: lucha por la justicia; lucha por la cultura; lucha por la dignidad y la libertad; organizaciones capaces de prepararlos, en una palabra, en todos los ambitos para asumir de manera autonoma las pesadas

responsabilidades que en este mismo momenta la historia hace pesar tan fatigosa- mente sobre sus hombros.

En estas condiciones, le ruego que acepte mi dimision como miembro del Partido Comunista Frances.

Aime Cesaire Paris, 24 de octubre de 1956

84

Discurso sobre la negritud"i'❖

Negritud, etnicidad y

culturas afroamericanas

Queridos amigos, senoras, senores:

Habeis decidido incluir en los trabajos de este congreso lo que llamais un homenaje a Aime Cesaire.

No sabia expresar cuan confuso me siento y, al mismo tiempo, cuan reconocido por este honor.

Agradezco a los diferentes oradores que han intervenido todas las apreciaciones benevolas y amistosas que han dirigido a mi trabajo de escritor, al tiempo que de

hombre político. Pero finalmente, si acepto, y con reconocimiento, este homenaje, es sobre todo porque he pensado que me superaba y que, a través de mi, quienes

resultaban honrados eran amigos diversos, compañeros de lucha, también un país

caribeno, mas aun, quizá, toda una escuela de pensamiento militante, toda una escuela de escritores, de poetas, de ensayistas, que a lo largo de mas de cuarenta

años han tenido como tema de reflexión de sus trabajos, incluso me atrevería a decir por tema de su obsesión, una reflexión sobre la suerte del hombre negro en el

mundo moderno, lo que prueba con creces la presencia entre nosotros de brillantes escritores y, por ende, afroamericanos.

Para regresar al tema de esta conferencia, no ofendería a nadie si os dijera que confieso que no siempre me gusta usar la palabra negritud, aun cuando haya sido yo mismo, con la complicidad de algunos otros, quien haya contribuido a inventar- la y lanzarla. Pero aun sin la intención de idolatrarla, el veros aquí a todos reunidos

- Discurso pronunciado en la Primera Conferencia Hemisférica de los Pueblos Negros de la Diáspora celebrada en Miami en 1987 en la Universidad Internacional de Florida, Campus de Tamiami, en homenaje a Aimé Césaire.

85

y llegados de países tan diversos, me confirma que corresponde a una evidente realidad y, en todo caso, a una necesidad que hay que creer que es profunda.

❖ ¿Cuál es esta realidad?

Una realidad étnica, se me dirá.

Segura, puesto que además la palabra etnicidad se ha pronunciado a propósito en este congreso. Pero no es necesario que la palabra nos despiste. De hecho, la

negritud no pertenece esencialmente al orden biológico. Evidentemente, mas allá

de lo biológico inmediato, la negritud hace referencia a algo más profunda, y más exactamente a una suma de experiencias vividas que han terminado por definir y caracterizar una, de las formas de lo humano destinada a lo que la historia le ha reservado: es una de las formas históricas de la condición impuesta al hombre.

En efecto, baste preguntarse sobre el común denominador que reúne, aquí en Miami, a los participantes en este congreso, para darse cuenta de que lo que tienen

en común no es forzosamente un color de piel, sino el hecho de relacionarse, de un

modo u otro, con grupos humanos que han experimentado las peores violencias de la historia, grupos que han sufrido, y que aun hoy sufren con frecuencia, el ser-

marginados y oprimidos.

Me acuerdo aun de mi asombro cuando, la primera vez que visitaba Quebec, vi

en un escaparate un libro cuyo título me pareció de golpe sorprendente. El título era: Nosotros negros blancos de América. Por supuesto, la exageración me hizo son-

reír, pero me dije: «Pues bien, este autor, aun cuando exagere, ha debido al menos comprender la negritud».

Es cierto que nosotros constituimos una comunidad, pero una comunidad de un tipo muy particular, reconocible en lo que es, en lo que ha sido, reconocible en todo caso en que ella se ha constituido en comunidad: en primer lugar, una comunidad de opresión experimentada, una comunidad de exclusión impuesta, una comunidad de profunda discriminación. Por supuesto, y ello va en su honor, comunidad

también de resistencia continua, de lucha obstinada por la libertad y de indomable esperanza.

A decir verdad, es todo eso lo que para nosotros jóvenes estudiantes (en la época de Leopold Senghor, Léon Damas, yo mismo más tarde, Alioune Diop y

nuestros compaiieros de Presence Africaine) contenfa y contiene, tambien en opinion de los supervivientes del grupo, la palabra en otro tiempo tan criticada, tan denostada, de

todos modos una palabra de empleo y manejo difkil: la palabra negritud. La negritud, en mi opinion, no es una filosoffa.

La negritud no es una metaffsica.

La negritud no es un pretencioso concepto del universo.

Es una manera de vivir la historia dentro de la historia: la historia de una comunidad cuya experiencia se manifiesta, a decir verdad, singular con sus deportaciones,

86

sus transferencias de hombres de un continente a otro, los recuerdos de creencias lejanas, sus restos de culturas asesinadas.

❖ Como no creer que todo esto que tiene su coherencia constituye un patrimonio? ❖ Se necesita alga mas para fundar una identidad?

Los cromosomas me importan poco. Pero si creo en los arquetipos.

Creo en el valor de todo lo que esta enterrado en la memoria colectiva de nuestros pueblos e incluso en el inconsciente colectivo.

No creo que se llegue al mundo con el cerebra vado, como se llega con las manos vadas.

Creo en la virtud plasmadora de las experiencias seculares acumuladas y en lo vivido transmitido par las culturas.

Singularmente, y dicho sea de paso, jamas he podido hacerme a la idea de que

los millares de africanos que la trata negrera transport6 en otro tiempo a las Ame- ricas no hayan podido tener mas importancia que aquella que podia medir solo su fuerza animal -una fuerza animal analoga y no forzosamente superior a la

del caba- llo o la del buey- y que no hayan fecundado con un cierto numero de valores esen- ciales las civilizaciones nacies de las que estas nuevas sociedades eran en paten-

cia las portadoras.

Es decir, que la negritud en un primer grado puede definirse en primer lugar como toma de conciencia de la diferencia, como memoria, como fidelidad y como solidaridad.

Pero la negritud no es unicamente pasiva. No pertenece al arden de padecer y sufrir.

No es ni un patetismo ni un dolorismo.

La negritud resulta de una actitud activa y ofensiva del espiritu.

Es sobresalto, y sobresalto de dignidad.

Es rechazo, quiero decir rechazo de la opresion.

Es combate, es decir, combate contra la desigualdad.

Es tambien revuelta. Pero entonces me direis, ♦ revuelta contra que? No olvido que estoy en un congreso cultural, que es aqui en Miami donde escojo decirlo. Creo que puede decirse, de una manera general, que hist6ricamente la negritud ha sido una forma de revuelta, primero, contra el sistema mundial de la cultura tal como se

habia constituido durante los ultimos siglos, y que se caracteriza par un cierto numero de prejuicios, de presupuestos que condudan a una muy estricta jerarquia.

Dicho de otro modo, la negritud ha sido una revuelta contra lo que yo llamaria el reduccionismo europeo.

Quiero hablar de este sistema de pensamiento, 0 mas bien de la tendencia ins- tintiva de una civilizacion eminente y prestigiosa a abusar de su propio prestigio para hacer el vado a su alrededor, reconduciendo abusivamente la noción de uni-

versal, tan querida por Leopold Sedar Senghor, a sus propias dimensiones; o dicho de otro modo, a pensar lo universal a partir de sus {micas postulados y a traves de sus propias categorfas. Hemos vista, y aun seguimos viendo, las consecuencias que eso entrafia: separar al hombre de sf mismo, separar al hombre de sus rakes, sepa-

rar al hombre del universo, separar al hombre de lo humano, y aislarlo, en definiti-

va, en un orgullo suicida, cuando no en una forma racional y cientffica de barbarie. Pero, me direis, una revuelta que no es mas que una revuelta no constituye otra cosa que un callej6n sin salida hist6rico. Si la negritud no ha sido un callej6n sin salida, ella significa que conduda a otro lugar. c:Ad6nde nos conduda? Nos con- duda a nosotros mismos. Y de hecho, se trataba, tras una larga frustraci6n, del afe-

rramiento por nosotros mismos de nuestro pasado y, a traves de la poesfa, a traves de lo imaginario, a traves de la novela, a traves de las obras de arte, de la fulgura- ci6n intermitente de nuestro posible devenir.

Temblor de conceptos, sefsmo cultural, todas las metaforas del aislamiento son posibles aquf. Pero lo esencial es que con ella habfa comenzado una empresa de reha- bilitaci6n de nuestros valores por nosotros mismos, de profundizaci6n de nuestro pasado por nosotros mismos, de reenraizamiento de nosotros mismos en una histo-

ria, en una geograffa y en una cultura, traduciendo todo no por un arcaizante apego al pasado, sino por una reactivaci6n del pasado para propiciar su propia superaci6n.

c:Literatura, se dira?

c:Especulaci6n intelectual?

Sin ninguna duda. Pero ni la literatura ni la especulaci6n intelectual son inocentes o inofensivas.

Y de hecho, cuando pienso en las independencias africanas de la década de 1960, cuando pienso en este elan de fuerza y de esperanza que ha levantado por entonces a todo un continente, es cierto, pienso en la negritud, porque creo que la negritud ha desempeñado su papel, y quizá un papel capital, puesto que tuvo un rol de fermento o catalizador.

Que esta reconquista de Africa no haya sido facil, que el ejercicio de esta nueva independencia haya comportado nuevas avatares y, a veces, desilusiones, harfa falta una ignorancia culpable de la historia de la humanidad, de la historia del surgimiento de las naciones de la propia Europa, en plena siglo XIX, en Europa y en otros lugares, para no comprender que tambien Africa debfa inevitablemente pagar su tributo en el momento de la gran mutación.

Pero eso no es lo esencial. Lo esencial es que Africa ha vuelto la pagina del colo-

nialismo y que, al volverla, ha contribuido a inaugurar una nueva era para toda la humanidad.

En cuanto al fenómeno estadounidense, no es ni menos extraordinario ni menos significativo, incluso si aqui se trata de colonialismo interior y de revolución silenciosa-

88

\



sa Oa revolucion silenciosa es la mejor forma de revolucion). En efecto, observo los formidables progresos alcanzados por nuestros hermanos afroamericanos en el Ulti-

mo periodo, cuando veo la cantidad de grandes ciudades administradas en Estados Unidos por alcaldes negros; cuando veo por doquier en las escuelas, en

las universi- dades, el numero siempre creciente de jovenes negros y de hombres negros; cuando veo este formidable avance -por emplear la expresion estadounidense: advancement of coloured people [avance de la gente de color]- no puedo evitar pensar en la accion llevada a cabo en este pais por Martin Luther King Jr., vuestro heroe nacional, al que, con toda justicia, la nacion estadounidense consagro un dia de conmemoracion. Pero en este congreso cultural pienso tambien en otros, en particular en esa ple- yade, ya lejana, de escritores, de ensayistas, de novelistas, de poetas que nos han influenciado a Senghor y a mi, que inmediatamente despues de la Primera Guerra Mundial constituyeron lo que se ha llamado el renacimiento negro: el Black Renaissance.

Hombres como Langston Hughes, Claude Mckay, Countee Cullen, Sterling Brown, a los cuales se les aiiadieron hombres como Richard Wright, y me quedo corto... Porque ha de saberse, o mejor ha de recordarse, que es aqui, en Estados

Unidos, entre vosotros, donde nacio la negritud. La primera negritud fue la negri-

tud estadounidense. Tenemos para con estos hombres una deuda de reconocimien- to que es necesario recordar y proclamar.

Que concluir de todo esto sino que a todo gran reajuste politico, que a todo reequilibrio de una sociedad, que a toda renovacion de costumbres, corresponde siem- pre una condicion previa que es la condicion cultural.

Pero, se me dira.: ♦ en donde acaba en medio de todo esto la famosa nocion de etnicidad que has resaltado en la exposicion de motivos de este congreso y sobre la cual nos invitas a meditar?

Por mi parte, dida que la sustituida voluntariamente por otra palabra que es casi su sinonimo, pero que carece de las connotaciones desagradables, por equivocas, que tiene la palabra etnicidad.

Dida, entonces, no etnicidad, sino identity [identidad], palabra que designa bien lo que designa: lo que es fundamental, aquello sobre lo que el resto se edifica y puede edificarse, el nucleo duro e irreductible; lo que da a un hombre, a una cultura, a una civilizacion su propio caracter, su estilo y su irreductible singularidad.

Y bien, henos aquí de nuevo. En efecto, y ya que he hablado de una condición previa cultural, indispensable para todo despertar político y social, dada que esta condición previa cultural misma, esta explosión cultural generadora del resto, tiene, ella misma, un comienzo; tiene su propia condición previa, que no es otra cosa que

la explosión de una identidad largo tiempo contrariada, a veces negada y finalmente liberada y que, al liberarse, se afirma para conseguir un reconocimiento.

89

Todo eso ha sido la negritud: búsqueda de nuestra identidad, afirmación de nuestro derecho a la diferencia, requerimiento hecho a todos de un reconocimiento de ese derecho y del respeto de nuestra personalidad comunitaria.

Se bien que esta noción de identidad es en la actualidad contestada o combatida por algunos que fingen ver en nuestra obsesión identitaria una suerte de complacencia en uno mismo, aniquiladora y paralizante.

Por mi parte, no lo creo en absoluto.

Pienso en una identidad no como arcaísmo devoradora de sí misma, sino devoradora del mundo, es decir, que se apodera sobre todo del presente para mejor ree-

valuar el pasado y, mas aun, para preparar el futuro. Ya que, en definitiva, ¿cómo medir el camino recorrido sin saber de dónde venimos ni adónde queremos ir? Pen-

semos en ello. Hemos batallado duramente, Senghor y yo, contra la deculturación y

contra la aculturación. Y bien, yo digo que dar la espalda a la identidad es regresar a ella y es entregarse sin defensa a una palabra que tiene aun su valor; es entregarse a la alienación.

Podemos renunciar al patrimonio.

Podemos, ciertamente, renunciar a la herencia.

Pero ¿tenemos el derecho de renunciar a la lucha?

Veo que de cuando en cuando algunos se interrogan acerca de la negritud. Pero en realidad no es esa la negritud de que se trata hoy día. Lo que hoy día es importante es la cuestión del racismo, es el recrudecimiento del racismo en el mundo

entero; son los focos de racismo que aquí y allá se avivan. Son, en particular, las grandes llamaradas de Sudafrica y del apartheid. Es eso lo que debe preocuparnos. Entonces, ¿nos ha llegado el momento de bajar la guardia y de desarmarnos? En realidad, el momento actual es para nosotros muy severo, puesto que a cada uno de entre nosotros se nos plantea una cuestión, y además de modo personal: o

bien desembarazarse del pasado como de un fardo pesado y fastidioso que no hace sino obstaculizar nuestra evolución, o bien asumirlo con valentía, hacer de él un punto de apoyo para continuar avanzando en nuestra marcha.

Hay que optar.

Hay que elegir.

Es esta elección la que hace de este congreso -tal como recientemente me decía

mi muy querido amigo el doctor Alier, a quien quiero rendir aquí homenaje y que ha tenido la amabilidad de acompañarme a Miami-, es esta elección la que hace que

este congreso tenga un sentido, es esta elección la que hace que este congreso adquiera su sentido.

Para nosotros, la elección está hecha.

Somos de aquellos que rechazan olvidar.

Somos de aquellos que rechazan la amnesia como método.

Y no se trata ni de integrismo ni de fundamentalismo, todavfa menos de pueril egocentrismo.

Simplemente somos del partido de la dignidad y del partido de la fidelidad. Dirfa entonces: echar renuevos, sf; extirpar, no.

Veo que algunos, encantados por el noble ideal de lo universal, abominan de aquello que puede parecer, si no como una prision o un gueto, al menos como una limitacion.

Por mi parte, carezco de esta concepcion carcelaria de la identidad.

Lo universal, sf. Pero hace ya mucho Hegel nos mostro el camino: lo universal, por supuesto; pero no por negacion, sino como profundizacion de nuestra propia singularidad.

Mantener el rumbo de la identidad -podeis estar seguros de ello- no es ni dar la espalda al mundo ni romper con el; no es ni hacer ascos al futuro ni hundirse en una suerte de solipsismo comunitario o en el resentimiento.

Nuestro compromiso tiene solo sentido si se trata de un reenraizamiento, esto es cierto, pero tambien de una expansion, de una superacion y de la conquista de una nueva y mas amplia fraternidad.

APENDICE

Dela critica de l racialismo a la critica del euroccid entalismo culturalista

SAMIR AMIN

El Discurso sobre el colonialismo no es solamente una gran obra literaria, escrita en un renovado y soberbio frances inspirado por el alma antillana de su autor. Este discurso supone el inicio de decisivos avances para el universalismo

humanista, por

su radical cuestionamiento del euroccidentalismo dominante¹•

Europa -o mas exactamente, esa parte de la Europa atlantica en la que se situa

el nacimiento del mundo moderno- jamas ha dejado de creer en la «superioridad» de su civilizacion. De la filosofia de las Luces a las formulaciones de las ideologfas contemporaneas dominantes, sobre las cuales regresare, habfa inventado las razo-

nes que le permitfan convencerse de su util prejuicio. Las clases ilustradas inventa- rian, con este fin, el mito del «ancestro griego», fundador de Europa, dando acce- soriamente una interpretacion cristianofila de su especificidad religiosa. La opinion mas general entre los hombres de poder, entre los ricos e incluso entre los pueblos, se contentaba con el racismo ordinario, formulado, con la arrogancia que conoce-

mos, por Gobineau y Gustave Le Bon, y llegado en compensacion de un miserable pensamiento paracientffico.

Pero este racismo ordinario, que acudira en ayuda del imperialismo y de la coloni-

zacion, se encuentra de repente cuestionado, despues de que inspirara las extravaganzas criminales practicadas en Europa por el nazismo. Las naciones europeas descu- brian que elias mismas podfan ser vfctimas de su invencion racialista. La intervencion

de Aime Cesaire se situa precisamente en ese momento. i Sf, dice el antillano, repro-

1 Sustituyo el termino eurocentrismo por el de euroccidentalism^{rrw}, sugerido por Marcel Mazoyer. En efecto, el termino euroccidentalism^{rrw} impone siempre una <<puesta a punto>>, recordando que concieme tanto a Estados Unidos como a Europa, polos ambos de lo que se ha convenido en Hamar Occidente.

chais a Hitler el haberos tratado del mismo modo que vosotros tratasteis a los indios de America, a los esclavos 'africanos, a los pueblos colonizados, a quienes no reconociais como seres humanos! De este modo, Cesaire iniciaba la destruccion definitiva de la ideologia racialista, que nadie osa ya defender abiertamente.

Pero no se trataba mas que de un comienzo, ya que el euroccidentalismo habria de perpetuarse quitandose el embarazoso traje racialista. El capitalismo, al estar fundado sobre una mundializacion siempre desigual y polarizadora, no puede superar el euroccidentalismo: el universalismo que propone queda y permanecera siempre truncado, razon por la cual considero el imperialismo no como un «estadio» del capitalismo, aunque fuera superior, sino como un caracter permanente inmanente al sistema (yo digo «el imperialismo como estadio permanente del capitalismo»). Confrontados a este reto, los pueblos del mundo contemporaneo deben escoger:

o superar el universalismo truncado del capitalismo avanzando en la invencion de una civilizacion superior, o replegarse sobre las devastadoras ilusiones de los «dere-

chos a la diferencia» puestos de moda por el altermundialismo facilon.

En lo que sigue, propondria entonces, para empezar, situar a Cesaire en el marco de su tiempo, el de las luchas antiimperialistas de despues de la Segunda Guerra Mundial, y despues, ampliar el debate a nuestro tiempo, comenzando con la critica

a las fuentes del euroccidentalismo.

Aime Cesaire y las luchas antiimperialistas de despues de la guerra

(1945-1975)

Las organizaciones de estudiantes del periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial constituyen un segmento importante de la gran ola de los movimientos de liberacion nacional que transformaron el aspecto del mundo, garantizando a los pueblos de Asia y Africa la reconquista de su independencia politica.

Visto con la distancia del tiempo, el primer decenio de despues de la guerra es el

de la implementación del sistema que se desplegará en la década de 1960 para entrar en crisis durante 1970 y 1980.

El éxito de la estrategia estadounidense en Europa y Japón fue rápido y total, gracias a la adhesión incondicional de toda la burguesía de esos países y de todos los partidos socialdemócratas. Esta estrategia de hegemonía ponía el acento, desde el comienzo, en la constitución de un bloque militar antisoviético (1951). Frente a este

gran despliegue, la URSS permaneció hasta mediados de la década de 1950 en una posición aislada y defensiva, obligada a entrar en la carrera armamentística para poner fin al monopolio de Estados Unidos en este dominio. En Yalta, la URSS obtuvo el derecho a constituir un cordón protector en Europa oriental, pero nada más.

96

La puesta en pie de los regímenes alineados en esta región se encontraría, sin embargo, con dificultades nunca superadas. Solo tras la muerte de Stalin (1953), pero sobre todo tras el XX Congreso del PCUS (1956), la URSS inicia una estrategia dirigida a romper el aislamiento en el que había vivido hasta entonces mediante una alianza con el Tercer Mundo, de la que la Conferencia de Bandung (1955) anunciaba su

emergencia. El sistema soviético, decidido a iniciar su reajuste en el plano militar (el primer Sputnik, lanzado en 1957, señalaba el acontecimiento), seguía sin embargo

siendo frágil, como demostraba la insurrección de Budapest en 1956.

El verdadero obstáculo para el despliegue de la estrategia de la hegemonía estadounidense provenía del movimiento de liberación nacional de Asia y África, resuelto, desde 1945, a reconquistar la independencia de las naciones no europeas sometidas al yugo colonial. En este punto, y hasta el día de hoy, el imperialismo jamás ha logrado encontrar los términos de un compromiso social y político que permitiría establecer realmente en su beneficio el ejercicio del poder en los países de la perife-

ria capitalista. Yo interpreto este fracaso como la prueba de que este compromiso

es, en realidad, objetivamente imposible, que la polarización generada por la expansión capitalista crea aquí, en la periferia, una situación objetiva potencialmente revolucionaria por naturaleza, siempre explosiva e inestable.

Durante los quince años que siguen al fin de la Segunda Guerra Mundial, la

estructura del sistema político mundial se transformará de manera radical: por primera vez en la historia el sistema de Estados soberanos se extenderá a todo el planeta-

ta. Esta transformación fue impuesta por las luchas de liberación nacional que movilizaron a todos los pueblos de Asia y África. El capitalismo jamás ha hecho la más mínima concesión, la más mínima modificación, sin haber sido necesario luchar para arrancársela. La formación del sistema internacional que caracteriza nuestra época no

es el resultado de una exigencia interna que el capitalismo hubiera deseado, incluso planificado: por el contrario, es el resultado de luchas que se inscriben en una lógica en conflicto con la expansión del capitalismo mundial, adaptándose, algunas con

suerte, al menos en un plazo breve, a esta transformación. Así las cosas, la potencia hegemónica del sistema instaurado después de la guerra -Estados Unidos-, al ser capaz de adaptarse con mayor facilidad que las viejas potencias coloniales en declive, pudo a veces parecer que favorecía la evolución. Señalaré que si esta apariencia corresponde a la realidad hasta un cierto punto en lo que concierne a las concesiones hechas a los movimientos de liberación nacional más débiles, que aceptan por ello el

compromiso neocolonial, Estados Unidos, por el contrario, tomó la dirección de la coalición imperialista para combatir los movimientos radicales, tanto los dirigidos por

partidos comunistas (China, Vietnam, Cuba, etc.) como por nacionalistas intransigentes y sostenidos por un movimiento popular radicalizado (nasserismo, socialismos árabes y africanos).

En esta perspectiva, el momento de gran impetu de la liberacion nacional (1945-1975) que precede a su reflujo se ha saldado con considerables adquisiciones incon-

testables para el conjunto de Africa y Asia y, por un efecto de solidarizacion de las evoluciones, para America Latina.

Los logros mas notables se produjeron en China, en donde el combate por la liberacion nacional se confundia con el combate por el socialismo. Al leer, desde su aparicion en 1952, la Nueva Democracia de Mao Tse Tung, yo adoptaba el punto

de vista fundamental de que la epoca no era ya la de las revoluciones burguesas, imposibles en adelante debido a que la burguesia local se inscribia en el proyecto expansionista imperialista, sino la de la revolucion socialista. Esta, en la periferia del sistema capitalista, se desarrollaba en una estrategia ininterrumpida que procedia por etapas: la revolucion antiimperialista democratica de liberacion, dirigida por el proletariado y su partido (comunista) y en estrecha alianza con el campesinado, neutralizaba a la burguesia nacional y aislaba al adversario constituido por el blo- que feudal-comprador, creando asi las condiciones para pasar rapido al estadio de

la construccion socialista.

Esta estrategia, reproducida en Vietnam y en Corea, se enfrento a las agresiones militares de los imperialistas. La primera guerra de Vietnam (1945-1954), asi como

la segunda (hasta 1975) y la guerra de Corea (1950-1953), constituian la prueba de la voluntad colectiva de los imperialistas de oponerse a este movimiento.

El criterio del exito del movimiento de liberacion nacional tiene como referente estos logros maximos. Para todos nosotros era evidente que toda liberacion que no llegara a esos niveles no habria concluido su recorrido. Pensabamos que objetivamente existian todas las condiciones en Asia y Africa para lograr esa liberacion. Las luchas de liberacion de Asia y Africa ocupaban, efectivamente, la delantera de la escena mundial despues de 1945. Estabamos convencidos de este hecho. Ademas, pensabamos

que, encontrándose la URSS y China aisladas y a la defensiva, y no pudiendo así aportar más que su apoyo moral, era necesario contar con nuestras propias fuerzas. Midiendo el éxito de la liberación nacional con la vara de las victorias de China

y Vietnam, creíamos que las guerras y guerrillas de liberación iniciadas tras 1945

tenían el mismo potencial. Cuando, progresivamente, los poderes reaccionarios o nacionalistas moderados se apropiaron de esas luchas a comienzos de la década de

1950, estimamos que esta derrota únicamente era provisional. Por supuesto, no imaginamos que en la nueva época que se iniciaba -la de Bandung- la configuración del conflicto entre el imperialismo y las naciones del Tercer Mundo se presen-

taria de manera diferente a la que había predominado hasta entonces.

Hasta finales de la década de 1950 yo compartía la visión «marxista-leninista» del soviétismo dominante en lo concerniente a las cuestiones fundamentales relativas a la naturaleza del socialismo y su construcción efectiva en la URSS. Aun no me daba

98

cuenta de que la teoría de la polarización capitalista, cuya formulación me resultaba atractiva, obligaba a repensar la naturaleza del verdadero reto planteado por la expansión del capitalismo realmente existente en términos diferentes de los definidos por

el contraste revolución burguesa o revolución socialista en la periferia del sistema, que eran los términos del marxismo-leninismo, e incluso los del marxismo clásico.

Así pues, algunos de entre nosotros no nos dejábamos engañar por la imagen de

Epinal alimentada por la propaganda soviética relativa a la perfección de su sistema. De vez en cuando viajamos a los países «socialistas» y constatamos la falta de

democracia, y habíamos leído lo suficiente como para no ignorar la violencia de la represión. Otras dos realidades más, no siempre suficientemente tomadas en consideración, nos parecían más importantes que las «imperfecciones» del soviétismo. La primera es que la rencorosa hostilidad de los poderes occidentales para con

la Unión Soviética (pensemos en este punto en lo que fue el macarthismo, o incluso, treinta años más tarde, en la visión de «el imperio del mal» de Reagan y Bush)

nos hacía pensar que el sistema de este país representaba un peligro real para el capitalismo. No es que fuera agresivo. Al contrario, veíamos con buenos ojos que se mantuviera a la defensiva, y, a justo título, jamás creí ni por un instante que ningún

político occidental que no fuera un imbecil pudiera creer que la intención de Stalin fuera la de invadir Europa occidental. Nuestra posición de solidaridad con la URSS no exigía siquiera una total convicción en lo relativo a la naturaleza del sistema. Estábamos acostumbrados a pensar, con toda razón, que después de 1942 las potencias occidentales nunca habían intervenido en una región cualquiera del Tercer Mundo para defender una causa defendible, sino que sus intervenciones fueron

siempre, sin excepción, nefastas para nuestros pueblos. Comprendimos así, casi espontáneamente, que el capitalismo imperialista no puede tolerar que un país cual-

quiera rechace someterse al imperativo de sus dictados, y que eso es lo que Occidente reprochaba a la URSS.

La segunda realidad es que nosotros sosteníamos un juicio crítico sobre la democracia burguesa mucho más radical que el de numerosos progresistas occidentales. Veíamos todos los días como esta democracia era sistemáticamente rechazada por nuestros pueblos, y como las diplomacias occidentales solo la invocaban si tácticamente les beneficiaba. En este sentido, nada ha cambiado. Es cierto que el argumento -si se comprende en el plano psicológico- no es válido, ya que, por definición, el socialismo, o incluso todo avance popular en esa dirección, debe ser más democrático que cualquier democracia burguesa.

Torcimos demasiado el baston en

el otro sentido. Sin embargo, cuando se trataba de nuestros paises, eramos severos, es justo decirlo, en lo que concierne al deficit democratico de los regimenes nacio- nalistas populistas. En esto teniamos razon, pero hubieramos debido ver que el argumento se aplicaba igualmente a la URSS.

99

En lo que respecta a la «crisis general del capitalismo», por emplear los terminos de la formulacion sovietica del momento, eramos muy optimistas. Pensabarnos que las condiciones objetivas eran en todos los paises del Tercer Mundo identicas en lo esen- cial a las de China y que, en consecuencia, la radicalizacion de la liberacion nacional y su prosecucion basta la revolucion socialista estaban a la orden del dfa. La ulterior emergencia de una nueva tentativa burguesa a partir de Bandung prueba, a postero- ri, que habfarnos simplificado el analisis. No crefarnos, pues, que la revolucion socia- lista estuviera a la orden del dia en otro lugar que no fuera la periferia del sistema.

Las opciones militantes de los estudiantes anticolonialistas

Muchos de entre nosotros militabamos primero en el PCF, lo que significaba que estabamos sumergidos en la vida polftica francesa. Pero igualmente nuestra militan- cia intensiva se desarrollaba en el seno de nuestras organizaciones de «coloniales». Ciertamente no nos contentabarnos conseguirlos acontecimientos y reaccionar ante ellos; estimabarnos que nuestras responsabilidades -y quiza nuestras capacidades- exi- gian de nosotros una reflexion mas sistemática, capaz de vinculamos a la elaboracion de estrategias de liberacion y de construccion del socialismo. Una tarea doble. Por una parte, una reflexion teorica concemiente a los problemas fundarnentales de la expan- sion capitalista. Era el tema que yo habfa elegido para mi tesis doctoral («La acumula- cion a escala mundial») y que durante toda mi vida, basta hoy dfa, permanece como mi

preocupacion te6rica fundamental. Por otra parte, una reflexion mas directamente polftica sobre la relacion liberacion nacional-construccion del socialismo, que ataiifa, por consiguiente, a lo esencial del futuro de nuestros paises del Tercer Mundo.

El comite de enlace de los estudiantes anticolonialistas, al que yo perteneda

como militante y cuyo secretario general era Jacques Verges, desempeñó un papel importante en el transcurso de los años 1948-1954 y, a mi modo de ver, ejerció incluso una influencia nada despreciable a largo plazo y en una mayor escala por su contribución a la radicalización de jóvenes que después serían hombres (pocas mujeres, por entonces!) políticos activos en sus respectivos países. Conducir a buen término esta tarea exigía mucha firmeza estratégica combinada con una buena dosis de habilidad táctica. Era necesario permanecer lo suficientemente próximo a las «masas nacionalistas» como para ser admitido por ellas, pero haciendo al mismo tiempo que fueran más allá de ese espontáneo nacionalismo antiimperialista con el objeto de que adquirieran una «conciencia de clase socialista». Era también necesario dialogar permanentemente con los dirigentes de los movimientos de liberación nacional tal como entonces eran; en ocasiones, ciertamente, había que «desenmascarar» a algunos de ellos, pero a veces también ayudarles a avanzar. Los detalles

100

de nuestras estrategias y nuestras tácticas no siempre eran comprendidos por las autoridades dirigentes del PCF, al que por principio permanecíamos vinculados. Frecuentemente nos calificaban de «marginales nacionalistas pequeñoburgueses» o de «oportunistas», de derecha o izquierda, según las circunstancias. Se nos oponían discursos dogmáticos en un conocido lenguaje estereotipado.

Analizado desde nuestros días, el fondo del problema parece simple. El famoso informe Jdanov de 1948 estableció la línea política: este definía el mundo dividido en dos campos, el del socialismo (y la paz) y el del capitalismo (y la guerra); un análisis

que no me parecía desatinado, en respuesta a la Guerra Fría desencadenada por Estados Unidos, pero que se consideraba simplista en muchos aspectos. Al elegir la gue-

rra y la paz como eje central de la acción de masas, se daba prioridad a la defensa de la URSS y de los países de Europa del Este cercados y amenazados y, por ello mismo, se propiciaba una peligrosa reducción del campo del socialismo a los Estados ❖ ocia-

listas (o así llamados) y se sometían las estrategias revolucionarias de otros

lugares a las prioridades de esta defensa. Es el reproche que mas tarde el maoismo dirigira a la

URSS. Pero, por otro lado, la dualidad simple de Jdanov impedia comprender que

otra contradiccion, fundamental, atravesaba «el campo del capitalismo», a saber: la que oponia los pueblos colonizados de Asia y Africa a las metropolis imperialistas y a

su protector estadounidense. Ahara bien, nuestra accion -la del comite de estudian- tes anticolonialistas- se situaba precisamente sobre el filo de esta contradicci6n. ♦ Era necesario someter todo, en la lucha de liberacion de nuestros pueblos, a los imperati- vos de la Guerra Fria? La simplificacion de Jdanov habia que se cayera en la trampa tendida por los estadounidenses: al igual que los sovieticos, los estadounidenses des-

cribian tambien el mundo dividido en dos campos, uno, el que ellos llamaban «del comunismo» (satanizado), y otro, el de «el mundo libre», jcomo si en este los pueblos dominados fueran lib res!

Por otro lado, la doctrina de Jdanov podia interpretarse de un modo que adulaba indirectamente al chovinismo imperialista frances, al decir que los pueblos colo- nizados por Francia no debian luchar por su liberacion sino combatir junto el PCF para obligar a Francia a pasarse al campo del socialismo (lo cual arrastraria tambien a sus dependencias). Es interesante senalar que muchos de los que fueron nuestros peores adversarios, los mas dogmaticos de entre los dogmaticos, se convertirian mas adelante en los voceros del anticomunismo banal.

El medio politico colonial en Francia

Durante mi vida de estudiante, mi accion militante me condujo de forma natural a conocer y frecuentar amplios segmentos de los medios politicos africanos.

101

Pero lo mas importante quizas sea que en esas ocasiones lograbamos a veces abordar

las cuestiones estratégicas de fondo. ❖ ¿Que queríamos? ❖ ¿Cuales debían de ser los objetivos estratégicos de la lucha anticolonialista? ❖ ¿La independencia - aunque se encontrase

todavía aparentemente lejos-, la asimilación o la construcción de una «auténtica Unión francesa», es decir, de un Estado multinacional, más o menos confederado? Hoy día podemos creer que la única opción progresista no podía ser más que la de la inde-

pendencia, pero entonces las cosas se presentaban de manera más compleja, sobre todo durante los años 1946-1950.

Para los movimientos políticos más radicales la independencia era el objetivo estratégico evidente, o, para ser más exactos, este objetivo estaba asociado a la revo-

lución socialista. Era el modelo vietnamita, el cual tratarían de poner en marcha los movimientos surgidos en las colonias portuguesas. Pero para el resto de países de África occidental y central las cosas no eran tan evidentes: en primer lugar, porque

allí se peleaba por la asimilación, esto es, por la abrogación de las leyes especiales impuestas a las colonias y se reivindicaba la extensión de las leyes francesas a todos los territorios de ultramar. Ciertamente, se trataba de una táctica irrefutable. Como ejemplo divertido y poco conocido, los libros escolares. Fueron los instructores africanos quienes reclamaron la supresión de los libros escolares «especiales», esto es, «hechos para las colonias» -y, por lo tanto, lógicamente ridículos-, y quienes exigieron su sustitución por los usados en Francia. Así es como comenzó a utilizarse el célebre manual escolar de historia que recordaba a los niños negros «sus ancestros los galos»... Pero suponiendo que las luchas hubieran prevalecido sobre

este campo, ❖ ¿cual hubiera sido el resultado?

Los partidos comunistas de las Antillas y de Reunión combatieron en este terre-

no y terminaron imponiendo sus criterios. Hoy en día se impone el resultado: la asimilación creó una dependencia económica y social tal que es difícil concebir

la

inversion de la situación, y que las Antillas y Reunion puedan un día, para mejor o para peor, lograr la independencia. Paradoja aparente: si en la actualidad las Antillas y Reunion se han convertido en indisociables de Francia es gracias a los esfuerzos de los comunistas, coronados de éxitos. La derecha, siempre opuesta a la asimilación de los derechos, defensora ayer de la esclavitud y más tarde del estatuto colonial, no habría evitado, pues, que el movimiento condujese, tanto aquí como en las Antillas inglesas y en Mauricio, a la reivindicación de la independencia. ♦ Habría sido posible el mismo grado de asimilación para toda África, siempre suponiendo que hubiera sido verdaderamente deseado y perseguido? La respuesta invita a superar el marco de la «cuestión nacional», puesto que la completa asimilación en el plano económico y social no implica necesariamente la abolición de la

especificidad cultural ni de la diversidad nacional. Los antillanos y los reunionianos son, según unos, naciones diferentes de la francesa, y, según otros, no. Pero todo el

102

mundo están de acuerdo en que los africanos no eran y no podían ser franceses, ni tampoco convertirse en tales. Si yo digo que la asimilación «a la antillana» era imposible a escala de África, no lo hago por razones nacional-culturales, sino por razones económicas, al menos en el marco de un sistema que seguiría siendo funda-

mentalmente capitalista. ♦ Habría sido posible en otro sistema? No olvidemos emil

era el objetivo estratégico del PCF en 1946: la construcción de una «auténtica» Unión francesa, comprendida como popular y fuertemente centralizada y homogé-

nea en el plano de su organización económica y social, pero diversa en cuanto a las naciones que la componen. Dicho de otro modo, un Estado socialista multinacional, como lo era la URSS después de todo. No sé si eso hubiera sido realmente posible; en todo caso, la historia no lo ha querido así. Eso ciertamente habría implicado sacrificios económicos para el pueblo francés,

destinado a sostener el retraso de sus ex colonias. Después de todo, es lo que los rusos hicieron en la URSS: Rusia financió el Asia central y el área transcaucásica (y por esto la analogía hecha entre el imperio soviético y los imperios coloniales no tiene sentido). Pero también la his-

toria ha mostrado perfectamente la fragilidad de esta construcción, que, al parecer, los propios rusos han dejado de sostener.

Cuando con los dirigentes africanos abrimos el debate sobre la perspectiva estratégica, ello nos llevó a plantearnos estas cuestiones, incluso si su formulación permanecía ambigua, y a veces confusa. Ahora bien, sobre este plano me parece que

mi memoria no me engaña: la mayoría de los dirigentes africanos simplemente jamás había reflexionado sobre estos asuntos; no tenían ninguna visión estratégica; ellos eran tácticos.

En todo caso, la historia iba a zanjar la cuestión, cerrando esta opción. Ante todo, clara esta, porque la derecha francesa jamás quiso otra cosa que colonias. La Unión y nada más. La República francesa quedaba así vaciada de cualquier otro contenido posible. El propio Partido Comunista se daba cuenta de ello e iría progresivamente abandonando el proyecto de la república popular multinacional, en tanto que la

SFI02, tímida, se acercaba, de hecho, a las posiciones colonialistas tradicionales. Se comprende entonces que los jóvenes africanos tomaran la iniciativa de proclamar el objetivo estratégico de la independencia. El PAI (Partido Africano para la Independencia) fue el producto de esa maduración finalmente tardía, hay que decirlo, ya que data tan solo de 1957, fecha en la cual se perfilaba ya de manera velada la posibilidad de independencia abierta por la Ley Cadre. Sin duda, algunos acontecimientos exteriores aceleraron la maduración: la revuelta de los Mau Mau en Kenia (pero este país, anglofónico y lejano, era muy poco conocido entre los estudiantes de

2 Acrónimo de Section Française de l'International Ouvrière; denominación del Partido Socialista Francés entre 1905 y 1971. [N. del T.]

Paris), la guerra de Argelia, que estallarfa en noviembre de 1954 (y, en el mito gene- ralizado, Argelia se pensaba como francesa, lo quisiera ella o no. . . ¡Y su rebeli6n sor- prendi6!), pero sobre todo la rebeli6n del UPC (Union del Pueblo Camerunes),

justo en esta Africa «francesa» subsahariana. Esto no disminuye en absoluto el alcan- ce hist6rico de la iniciativa de los fundadores del PAL. Pero por esto, porque esta ini- ciativa tomaba la delantera Oa Ley Cadre no preveia formalmente la independendia), los politicos africanos la condenaron. Error de juicio por su parte, ya que, pese a todo, lleg6 la independendia, y mas rapido de lo previsto, no solamente para el pais que habia votado no en el referendum de 1958 (Guinea), jsino incluso para los que

habian votado sf! Por esta raz6n, estos politicos podian aparecer de golpe a los ojos de la nueva generaci6n como «hombres del pasado».

Asf pues, no hay duda del exito cosechado por la acci6n del nucleo de los estu- diantes anticolonialistas en el medio africano. Por otra parte, nosotros buscabamos

igualmente ampliar nuestras relaciones a los movimientos de otros pafses africanos. Costa de Oro (la actual Ghana) era conocida por ser la colonia africana mas avan- zada, dado que habia experimentado un despegue econ6mico con cincuenta anos

de anticipaci6n sobre Costa de Marfil, quien reproducira este modelo en su ulterior «milagro», antes de hundirse en la via sin salida de la valorizaci6n colonial. Cono- damos la respuesta al desaffo que Nkrumah lanzaba con su Hamada al panafrica- nismo, anticipandose en medio siglo a las exigencias objetivas de una respuesta real al reto por la regionalizaci6n. Pensabamos que a largo plazo esta era la unica res- puesta valida. Volviamos asf a marchar a contracorriente, ya que, con la balcanizaci6n que la ley marco institucionalizarfa, la tendencia al repliegue sobre los «territorios-futu- ros Estados» progresaba, sobre todo en la nueva generaci6n de estudiantes urgidos a inscribirse en el movimiento para sacar de el un beneficia inmediato. Prestabamos

igualmente una particular atenci6n a Sudan, pais de confluencia entre los mundos arabe y negro, del que sabiamos, desde la cafd de la monarqufa en

Egipto, que se

encaminaba hacia la independencia (a la cual obtuvo en 1956, antes que otros territorios africanos) al no estar ya los británicos en condiciones de aplazarla por más tiempo. Evidentemente estábamos convencidos de que la lucha armada iniciada

por los Mau Mau en Kenia inauguraba una nueva etapa para el movimiento de liberación nacional.

Las Antillas navegaban aparte, por las razones ya expuestas -la batalla por la asimilación-, pero se beneficiaban del gran prestigio, merecido, de sus brillantes inte-

lectuales, frecuentemente poetas. Césaire tenía aquí un lugar a parte. No se consideraba como un antillano entre otros: militaba en el Partido Comunista Francés y

centraba todos sus esfuerzos en hacer que el partido progresara y se liberase de pre-

juicios eurooccidentales de los que nunca logró desembarazarse del todo. Césaire militaba también activamente por la independencia de todas las colonias. Es en este

104

doble cuadro en donde siempre lo encontramos, en los debates aquí dibujados, junto a nosotros.

La crítica del eurooccidentalismo

Más allá del puro y simple rechazo del racismo, la crítica del eurooccidentalismo implica, para mí, la de todos los «culturalismos». Entiendo por ello una teoría constituida cualquiera, de apariencia coherente y de orientación pretendidamente

holística, fundada sobre la hipótesis de invariantes calificadas como «culturales»,

las cuales tendrian el poder de persistir mas alla de las transformaciones que los sistemas economicos, sociales y politicos puedan haber aportado. La especificidad cultural se convierte entonces en el motor principal de recorridos historicos forzosamente diferentes.

La modernidad se constituyo en Europa a partir del Renacimiento, en ruptura con la «tradiccion» de este continente, gobernada hasta entonces por una ideologia que yo he calificado de «tributaria» (en referencia al modo de produccion tributario, del que el feudalismo constituye una variante). La modernidad se construye

sobre el principio de que los seres humanos, individual y colectivamente (asociados), hacen su historia, mientras que hasta entonces, tanto en Europa como en otros lugares, la responsabilidad se atribuia a Dios (o a las fuerzas sobrenaturales).

La modernidad asocia en lo sucesivo razon y emancipacion, abriendo la via a la democracia (tambien, por definicion, moderna); implica el laicismo, la separacion de la religion y el Estado, y, sobre esta base, renueva la politica.

La modernidad es el producto del capitalismo naciente y proseguira su camino en estrecha asociacion con la expansion mundializada de este. Ahora bien, esta expansion sera, por la logica propia de las leyes que gobiernan su desarrollo, polarizadora, es decir, acusara un creciente caracter desigual y asimetrico, confinando a las sociedades de sus periferias a la imposibilidad de «engancharse» para convertirse a su vez en la imagen de lo que son los centros del sistema, hoy dia la triada Estados Unidos-Europa-Japon. Esta distorsion interpela a su vez a la modernidad tal como ella es en la realidad de nuestro mundo hasta dia de hoy capitalista, es decir,

una modernidad siempre truncada. La cultura del capitalismo se constituye y desarrolla interiorizando las exigencias de esta realidad asimetrica, asociando sus pretensiones universalistas de principio a argumentos culturalistas, en este

modo de

modo de

caso euro- centristas, que anulan su alcance.

La modernidad ha impuesto, por la fuerza de las cosas, una reinterpretacion de las creencias religiosas, haciendolas compatibles con su afirmacion central: que el ser humano puede y debe hacer su historia. El culturalismo eurocentrico ha concedido

105

a estas revisiones religiosas (y singularmente a la Reforma protestante) el puesto de

causa primera de la transformacion. Yo defiando aqui lo contrario de lo afirmado por estas teorias, principalmente de la propuesta por Max Weber. Las reinterpretaciones religiosas han sido, por el contrario, mas el producto de las exigencias de la

transformacion social que su causa, pero de ningun modo han dejado de tener una gran importancia para facilitar o retrasar el cambio, y ya hablemos de una particular via de evolucion o de otra.

Hoy la modernidad esta en crisis, porque las contradicciones del capitalismo mundializado que se muestran en la sociedad real son tales que el capitalismo pone en peli-

gro la propia civilizacion humana. El capitalismo ha «caducado»: la dimension destructiva que siempre comportaba su desarrollo va mas lejos que las otras dimensiones, constructivas, que definian el papel progresista que ha cumplido en la historia.

La crisis de la modernidad es ella misma el signo de la senilidad del sistema. La ideologia burguesa, que en sus origenes abrigaba una ambicion universalista, ha renunciado a esta, para sustituirla por el discurso posmoderno de las «especificidades culturales» irreductibles (y, en su forma vulgar, el choque inevitable de culturas). Como

contrapunto a este discurso yo invito a la reflexion a partir de una vision de la modernidad.

nidad como un proceso siempre inacabado, que no podra salvar la etapa de su crisis mortal en curso si no logra avanzar en la reinvenccion de valores universales portadores

de una reconstruccion economica, social y politica de todas las sociedades del planeta. La modernidad: raz6n y emancipaci6n

Hay dos momentos en la historia cuya importancia fue decisiva en la formacion del mundo moderno.

1. El primero de estos momentos se refiere al nacimiento de la modernidad. Se trata de la Ilustracion (los siglos XVII y XVIII europeos), que es tambien, y no por azar, el del nacimiento del capitalismo. Yo resumiria esa importancia en las dos pro-

posiciones siguientes.

La primera concierne a la definicion de modernidad, que es la afirmacion de que el ser humano, individual y colectivamente, puede y debe hacer su historia. Una afir- macion que supone una ruptura con el pensamiento dominante en todas las ante- riores sociedades -tanto en Europa como en otros lugares- fundada sobre el princi-

pia de que Dios, al haber creado el universo y al ser humano, es el «legislador» en

Ultima instancia. Los principios eticos que esta legislacion divina funda son, clara esta, formulados por y a traves de las religiones o de las filosofias transcendentales historicas, que dan pie a interpretaciones diversas a traves de las cuales se expresan

106

las realidades sociales en permanente transformacion. Frecuentemente, pero no

siempre, se invoca la razon para servir a estas interpretaciones, pero entonces esta permanece sometida al deber de «conciliar fe y razon». La afirmacion nueva que define la modernidad se libera de esta obligacion, sin necesariamente

desinteresarse

de la cuestión de la fe. La nueva afirmación cierra un capítulo, pero abre otro nuevo, con sus propios problemas: la libertad que se da a sí mismos los seres humanos debe, a su vez, ser definida. La historia, si ya no opera como una fuerza exterior a la

humanidad, debe explicarse con otras «leyes» cuyo descubrimiento es el objeto de

un nuevo conjunto de ciencias, las del hombre y las de la sociedad, cuya constitución se convierte al mismo tiempo en posible y necesaria. Nuevamente la razón se movi-

liza en la búsqueda de estas determinaciones objetivas del movimiento de las socie-

dades. La nueva libertad que se da a sí misma la humanidad moderna permanece sometida a las constricciones de las que se consideran las lógicas de la reproducción social y las dinámicas de transformación de las sociedades.

La segunda proposición concierne al carácter burgués de la sociedad, tal como queda expresado en el pensamiento de la Ilustración: emergencia del capitalismo y

emergencia de la modernidad constituyen las dos caras de una única y misma realidad.

El pensamiento de la Ilustración nos propone así un concepto de razón indisolublemente asociado al de emancipación, sin el cual la frase «el ser humano hace su

historia» no tendría sentido. No es necesario recordar que la emancipación en cuestión es definida y limitada por aquello que el capitalismo exige y permite. El dis-

curso ilustrado propone, sin embargo, un concepto de razón emancipadora que pretende ser transhistórico, mientras que el examen de su realidad mostrara su naturaleza terriblemente histórica.

La expresion fundamental mas sistematica de este discurso es la que formulo Adam Smith, calificandola, por desgracia, de «utilitarismo», un vocablo dudoso, pero espontaneo, en la tradicion del empirismo ingles. En esta vision del mundo

humano la sociedad se concibe como una reunion de individuos; se trata de una vision que rompe con la tradicion de los ordenes del Antiguo Regimen; se trata, por lo tanto, de una ideologfa incontestablemente emancipadora del individuo; una vez

mas, una de las dimensiones de la modernidad. Este individuo esta, por lo demas, dotado de razon, naturalmente. El orden social que debe asegurar el triunfo de esta razon emancipadora -y, por lo tanto, la felicidad de los seres humanos- se imagina entonces como un sistema de «buenas instituciones», por utilizar el termino usado hasta el dia de hoy en el pensamiento social estadounidense. Este sistema se funda, a su vez, sobre la separacion, en la vida social, del dominio de la politica del de la

economfa. Las «buenas instituciones» que deben asegurar la gestion de la vida poli-

tica mediante la razon son las de la democracia que garantiza la libertad y la igual- dad juridica de los individuos. En la gestion de la vida economica la razon impone

la eleccion de la libertad contractual (dicho de otro modo, el «mercado») como fundamento de las relaciones de intercambio y organizacion de la division del trabajo entre los «individuos» que constituyen la sociedad. Y el sano funcionamiento de la economia exige a su vez la proteccion de la propiedad, considerada en adelante como un sacrosanto valor dentro de la «buena sociedad».

La razon emancipadora se expresa asi en el triptico clasico: libertad, igualdad, propiedad. Una formula que es la de las sucesivas revoluciones precoces de las Provincias Unidas y la «gloriosa Revolucion» inglesa de 1688, antes de ser retomada

con mayor sistematicidad por la Revolucion americana y despues por la Revolucion francesa en su primer momento.

Los elementos constitutivos del triptico se consideran «por naturaleza» armoniosamente complementarios los unos de los otros. Y, hasta el dia de hoy, la afirmacion que dice que «mercado» y «democracia» son signo de igualdad ha permanecido como piedra angular de la ideologia burguesa. El conflicto que en realidad ha opuesto sin descanso la extension de los derechos democraticos a todos los ciudadanos -hombres y mujeres, poseedores y desposeidos- a los defensores incondi-

cionales del «mercado» ha quedado por completo evacuado del debate.

Adam Smith y el pensamiento de la Ilustracion intuyen ciertamente que el sistema de la «buena sociedad» -racional y emancipadora para toda la eternidad- que ellos proponen se topa con algunas dificultades, pero se deshacen de ellas rapidamente. La «mano invisible» que garantiza el triunfo de la razon en la gestion de la vida economica aparece demasiadas veces como una mano «imprevisible», cuestionando por ello mismo la capacidad de los seres humanos para realmente hacer su historia tal como quiere la modernidad. Y la garantia de la libertad, de la igualdad y de la seguridad de la propiedad implica que el «pufio visible» del Estado complementa el trabajo de la «mano invisible del mercado».

La razon emancipadora de la Ilustracion no excluye, sino al contrario implica, que se introduzca un principio etico. La razon no es aqui instrumental, sino inseparable de los objetivos y medias emancipadores, cuyo triptico resume los

elementos éticos fundamentales.

La ética asociada al pensamiento de la Ilustración puede ser o no de inspiración religiosa: Dios se halla presente para aquellos que le atribuyen ser el origen de la necesidad de emancipación a la que aspiran los seres humanos; desaparece cuando esta aspiración se constata únicamente como «natural». La diferencia es ligera.

La versión contemporánea de la razón emancipadora burguesa puesta de moda con toda la insistencia que la vulgarización mediática permite -me refiero al liberalismo igualitario de John Rawls- en rigor no aporta nada nuevo al haber quedado prisionera del tríptico «libertad, igualdad, propiedad». Interpelada por el conflicto libertad/igualdad que el desigual reparto de la propiedad forzosamente implica, el

108

liberalismo llamado igualitario no lo es más que muy moderadamente. La desigual-

dad se acepta y legitima por una acrobacia poco «razonable», que toma prestado de la economía vulgar su pseudoconcepto de «dotaciones». Se trata entonces de una

constatación de gran simpleza: los «individuos» (siendo la sociedad la suma de estos) que están en el mercado se hallan dotados de fortunas diversas (unos son - por azar?- jefes de poderosas empresas, otros no tienen nada). Con todo, estas «dotaciones» desiguales siguen siendo legítimas, en tanto que son el producto (eventualmente heredado) del trabajo y del ahorro (de sus ancestros). Se nos invita así a remontar la cadena de la historia hasta el día mítico del preterito contrato social

de origen entre iguales, más tarde convertidos en desiguales porque ellos lo quisieron, por la desigualdad de los sacrificios que consintieron. No creo que esta manera de deshacerse de las cuestiones relativas a la especificidad del capitalismo merezca siquiera ser considerada como elegante.

Pero si el liberalismo falsamente igualitario se propone con insistencia como una alternativa ideológica al desarrollo de la sociedad de nuestros días, ello es debido

a que la escena ya no la ocupa el utilitarismo (del cual apenas se distingue el liberalismo llamado igualitario), sino la deriva que representa la ideología libertaria de derechas (de extrema derecha, en realidad). Esta ideología sustituye el tríptico de la Ilustración por el díptico «libertad-propiedad», renunciando decididamente a dar a la igualdad el estatuto de valor fundamental. La versión von Hayek de esta nueva for-

mula ideológica de extrema derecha restablece la de sus inventores, los liberales del siglo XIX (Bastiat y compañía), los cuales están en el origen de la deriva de marras, partidarios, como eran, de una manifiesta aversión por la Ilustración, responsable de

la Revolución francesa. El díptico en cuestión constituye, sin embargo, desde hace

mucho, el elemento esencial de «la ideología estadounidense», contrastando con las ideologías europeas que permanecen aun parcialmente fieles a la Ilustración.

En la versión libertaria de derechas, la ética desaparece, ya que los seres humanos, aunque hacen su historia, están autorizados a hacerla comportándose como en la jungla: en absoluto son responsables de las consecuencias de sus actos, en particu-

lar de las desigualdades que intensifican, las cuales son siempre bienvenidas. Ahora bien, sin responsabilidad no hay ética. Poco importa entonces que algunos -muchos incluso- de estos libertarios de derechas se confiesen «creyentes», cristianos, en realidad. Su religión es amorala y tiende, por ello, a convertirse en una simple convención social, expresión de singularidad «comunitaria» y nada más. Es quizá una interpretación posible de la religión, que es, como poco, discutible.

2. El segundo momento decisivo se abre con la crítica que Marx dirige a la razón emancipadora burguesa de la Ilustración. Esta crítica abre un nuevo capítulo de la

modernidad, que yo califico de modernidad crítica de la modernidad.

La razón emancipadora no puede ignorar este segundo momento de su despliegue, mas exactamente, del comienzo de su redespliegue. Después de Marx el pensamiento social no puede ser ya lo que habfa sido anteriormente. Lo que acabo de

escribir sobre la crítica de la razón emancipadora de la Ilustración, mi segunda observación, ciertamente no habrfa sido posible sin Marx. Marx es ineludible.

La razón emancipadora no puede ya inscribir sus análisis y sus proposiciones bajo el trfptico «libertad, igualdad, propiedad». Al haber tornado la medida del

conflicto sin solución que opone el mantenimiento de la propiedad capitalista al despliegue de la igualdad entre los seres humanos, la razón emancipadora no puede sino suprimir el tercer termino del trfptico y sustituirlo por el de fraternidad, mas fuerte que el de «solidaridad» propuesto aquf y alia, por unos y por otros. Fraternidad significa, evidentemente, abolición de la propiedad capitalista, que es, forzosamente, la de unos pocos -una minorfa, la autentica clase burguesa dominante y explotadora- que priva a los demas, a la mayorfa, del acceso a las condiciones de

una igualdad digna de este nombre. Fraternidad significa asf sustitución de esta forma de propiedad exclusiva y excluyente por una nueva, la de la propiedad social, ejercida por el conjunto del cuerpo social en su propio beneficio. La integración social trabajarfia asf por la democracia, exigencia ineludible no ya unicamente de la gestión de la vida política, en el sentido estrecho del termino, sino de la gestión de la propiedad social. La integración realizada mediante la democracia substituirfa a

la integración parcial y desigual por naturaleza efectuada dentro de los límites

dictados por el respeto de la propiedad capitalista, es decir, llevada a cabo mediante el «mercado» exclusivo, por emplear el lenguaje de la vulgata dominante.

«Libertad, igualdad, fraternidad» no es una divisa inventada por Marx, como todo el mundo sabe. La Revolución francesa, como todas las revoluciones, va por

delante de su tiempo y se proyecta muy por delante de sus exigencias. Por ser a la vez revolución burguesa (y será sobre esta base sobre la que se estabilizará tarde- mente) abierta hacia el futuro y vivida como una revolución popular, podemos leer- la hoy día como iniciadora de la crítica socialista del sistema burgués. Exactamente

igual que las otras dos grandes revoluciones de los tiempos modernos, la rusa y la china, que apuntan hacia un proyecto de sociedad comunista muy por delante de las exigencias y de las posibilidades inmediatas de sus sociedades.

La «propiedad popular» que la Revolución francesa cree poder y deber garantizar es, pues, la de millones de campesinos y artesanos, mientras que el «mercado» que ella protege ha de ser realmente abierto y concurrencial, excluyendo los monopolios y las rentas que estos producen. Pero esta propiedad popular se encuentra ya en la época amenazada por su derecha y por su izquierda. Por su derecha, por la

burguesía de los grandes empresarios y capitalistas que cristalizarán en el símbolo que representan esas famosas «doscientas familias» propietarias del Banco de Fran-

1 10

cia; por su izquierda, por todos los excluidos de la ciudad (proletarios y precarios pauperizados) y del campo (campesinos pobres y sin tierra). Los sobresaltos de la

Revolución francesa ocuparon todo el siglo XIX, hasta su final, momento en el cual

se estabiliza la «República», adoptando la divisa de la revolución, pero después de haber aplastado a la Comuna y vaciado el término fraternidad de su contenido social radical de origen para sustituirlo principalmente por aquel que puede expre-

sarse en -y mediante- la pertenencia a la comunidad «nacional» y en el humanismo universalista.

Todas las ambigüedades, las contradicciones y las interpretaciones divergentes de la «ideología francesa» constituyen la trama de esta historia hasta nuestros días. Y es de estas ambigüedades de las que hoy día hay que desembarazarse mediante

un brutal retorno a la fórmula que garantiza la supremacía de la seguridad de la propiedad burguesa.

La razón burguesa, cuestionada directamente en sus fundamentos, no es ya, no puede ser ya, emancipadora. Ya no se orienta más que sobre dos ejes, la libertad y

la propiedad. En adelante Bastiat y von Hayek, quienes profesan una abierta antipatía por toda veleidad que pretenda dar alguna importancia a la igualdad, son los auténticos representantes de una razón degenerada, que no es ya ni siquiera la que la Ilustración había concebido. Y como quiera que esta razón burguesa, reducida a la libertad y a la propiedad, es la de la «ideología estadounidense», el retroceso -la abolición del pensamiento de la Revolución francesa, como, por supuesto, de la rusa y de la china- no es otra cosa que la expresión esencial de lo que podemos entender como la americanización del mundo.

Esta razón burguesa, privada en lo sucesivo de toda ambición emancipadora, se convierte, así, por la fuerza de las cosas, en razón instrumental, corta, hueca, irres-

ponsable (y, en consecuencia, carente de fundamento ético).

La expresión acabada de esta razón no emancipadora se pone de manifiesto en el campo de lo «económico», definido, por lo demás, por sus inventores y defensores como una «ciencia pura» Oa «economía pura»). Recordare aquí, muy brevemente, las críticas que pueden hacerse a esta racionalidad truncada. En primer

lugar, el hecho de que no logre nunca establecer mediante argumentos lógicos consecuentes (en el sentido más llano del término) la exactitud de su proposición fundamental: que la libertad de los mercados produce un «equilibrio general óptimo». En segundo lugar, su obstinación en rechazar la reflexión sobre las razones de su fracaso atribuible a su irreal concepción de la sociedad, que queda reducida a la suma de los individuos que la componen. Por

el contrario, trata de salir de la confusión en la que está instalada reforzando su axioma de partida (el individuo constituye la célula exclusiva de la que está constituida la sociedad) mediante la invención de las famosas «anticipaciones». Pero la integración de estas en los «razonamientos

111

económicos» agrava el caos y conduce (micamente a una posible conclusión: que el mercado se desplaza de desequilibrio en desequilibrio, sin jamás tender al equilibrio (conclusión a la cual Marx y el mismo Keynes llegaron hace mucho). Al mismo tiempo desaparece la guinda del pastel que quería ser la cualificación de «óptimum social». Todo esto no se sostiene: la economía pura renuncia a esta ambición sin la cual la emancipación del ser humano -la felicidad de la Ilustración y de Adam Smith- pierde su sentido. El ser humano es declarado igual de responsable que el

mercado, a través del cual se expresa. Los cínicos de la economía pura osarán pensarlo y decirlo, y hemos de agradecerles esta valentía. El mercado puede producir

tres mil millones de seres humanos «inútiles» y una creciente proporción de «pobres» en los países más ricos, poco importa; al parecer, resulta «racional». La razón, convertida en destructora del ser humano alienado y/o excluido, de la naturaleza (que el cálculo económico, llamado racional, siempre a corto plazo, implica) y de sociedades enteras (esto es, de culturas humanas), no solamente renuncia a ser emancipadora, sino que acepta cumplir con las funciones de una empresa de demolición de la humanidad.

Otros defensores de la razón burguesa no se deciden a incorporarse al campo del cinismo y/o la americanización en el que se ha internado el sistema del mundo real. El liberalismo llamado igualitario, al que me he referido anteriormente, se esfuerza así en intentar salvar los muebles. Esta corriente del pensamiento burgués

contemporáneo, que Rawls simboliza -¡Y que algunos se creen capaces de calificar

de «izquierda»!-, ignora a Marx, situándose en una problemática previa a la de este. Su fracaso es humillante, como testimonia su encierro en el caos de la

teoría de la desigualdad de las «dotaciones» (de los individuos), que obliga a remontar

hasta el mítico día cero del origen del contrato social.

Yo no sé si los adversarios «culturalistas» del mundo real y de las tendencias de su evolución, entendidas por unos como «americanización», como «occidentalización» por otros, pueden calificarse de «racionales». Enfrentado a las amenazas de «americanización», unos tan solo defienden «valores culturales» sin cuestionar las tendencias generales del sistema, como si la realidad pudiera trocearse en rodajas,

lo mismo que se trocea un salchichón, con el fin de guardar «un trozo para mañana». Otros, al haber confundido previamente capitalismo y «Occidente», olvidan la realidad determinante de aquel en beneficio de la afirmación gratuita y falsa de un

«Occidente» eterno, creyendo que así pueden desplazar el lugar de la confrontación del terreno de la realidad social en permanente movimiento al cielo de un imaginario cultural transhistórico para todos.

El heteroclitio conjunto de estos cuartos trasteros -la economía pura de los mercados imaginarios, mas el liberalismo falsamente igualitario, mas las elucubraciones culturalistas transhistóricas- se erige pomposamente en «nuevo pensamiento», llamado

1 12

«posmoderno». Habiendo sido borrada la centella de la modernidad burguesa y habiendo renunciado la razón a ser emancipadora, se ha convertido entonces el pen-

samiento contemporáneo en algo diferente de un sistema que ha cumplido su tiempo?

Peligrosa senilidad, y peligro fortalecido por la adhesión al principio de irresponsabilidad. Senilidad peligrosa porque el sistema ha llegado a un estadio que se caracteriza por la monstruosa fuerza de sus capacidades destructivas.

Destrucción

del ser humano, destrucción de la naturaleza, de sociedades enteras, he dicho hace poco. La razón emancipadora debe responder a este desafío.

3. La razón es emancipadora o no es. El concepto de razón implica, pues, algo más que la puesta a punto de un conjunto de procedimientos mentales que permitan el progreso de la inteligencia de las relaciones entre los objetos y los fenómenos. Es obvio que esta inteligencia de las relaciones es también medida de su grado de necesidad, y que no es absoluta, o casi, excepto en las situaciones de banalidad extrema carentes de todo interés. El desarrollo de la ciencia -conocer más, pero también y sobre todo conocer los límites del conocimiento- permite situar el grado de libertad del que la acción humana puede beneficiarse; permite asimismo definir las alternativas posibles y eficaces. Pero también reconocer que existe incertidumbre (pocas certezas absolutas) y, en la medida de lo posible, apreciar su margen.

Este conjunto de procedimientos no constituye en sí mismo la razón, aunque numerosos investigadores del campo de las ciencias llamadas de la naturaleza, o de las ciencias denominadas del hombre, puedan en una primera aproximación no sola-

mente remitirse a ellos (es necesario), sino sentirse satisfechos y contentarse con los mismos. Todos los seres vivos -y singularmente los animales superiores- emplean, en el curso de su vida, métodos de acción y de elección que muestran un cierto grado de

este tipo de inteligencia, al menos en su primer grado: la inteligencia de las relaciones. La razón exige más, puesto que la emancipación supone responsabilidad, sin la cual las opciones entre diferentes posibles carecen de viabilidad y de sentido. Quien dice responsabilidad dice ética, cuyos principios en ningún modo pueden ser eli-

minados de una reflexión con pretensiones científicas.

Los principios de la ética en cuestión pueden ser los que inspira el humanismo universalista ateo (y, a fortiori arreligioso) desde la Ilustración (e incluso antes) hasta el marxismo y que llega hasta nuestros días. Pero pueden además ser también los

de un humanismo universalista deísta, incluso religioso, en el sentido de que se ins-

cribe en una tradición religiosa particular, cristiana u otra. Existen muchas proba- bilidades de que estas corrientes desemboquen en el mismo gran río. El ejemplo

que nos viene inmediatamente a la cabeza es el de los teólogos de la liberación, a los que considero como creyentes para quienes ser cristiano no es detenerse en Cristo

1 13

sino partir de él. Podrían darse otras interpretaciones religiosas (islámicas, budistas, etc.) o filosóficas no occidentales (en tanto que su ancestro no es el «helenismo»,

común a los pueblos de los mundos cristiano y musulmán) que saldrían a la luz en

este futuro común por construir para toda la humanidad. Únicamente en este sentido, y solo en este, la denominada (a falta de mejor calificación) diversidad cultural debería, en vez de ser tan solo «respetada» («tolerar» es un término peyorativo: «toleramos» lo que no nos gusta), desplegarse en toda su riqueza potencial. Esta

diversidad -vuelta hacia la construcción del futuro en la tradición de la razón emancipadora- la distingo de la falsa diversidad de las especificidades heredadas del

pasado, de las que los culturalistas hacen invariantes transhistóricas (cosa que no son) para neuroticamente aferrarse a ellas.

Retomar el reto al que la razón emancipadora se enfrenta hoy día es inventar los

medios eficaces que puedan hacer avanzar hacia objetivos bien definidos; es progresar hacia la emancipación de la alienación mercantil; es alejarse de prácticas des-

tructivas del potencial de la naturaleza y de la vida; es converger en la abolición de las gigantescas disparidades llamadas de «desarrollo» (material) que la polarizado-

ra expansión del capitalismo mundial produce necesariamente.

El marxismo es, desde mi punto de vista, el instrumento eficaz que permite a un tiempo analizar los retos y definir las estrategias capaces de cambiar el mundo en las direcciones aquí precisadas. A condición, también, de que se tenga en cuenta que Marx no hace sino iniciar la reflexión y la acción en este sentido. Dicho de otro modo, que nos definamos partiendo de Marx y no deteniéndonos en él.

Las cuestiones que hemos de resolver, tanto en la teoría como en la práctica, son complejas, y su enmarcamiento no permite ninguna solución unilateral que ignore los conflictos existentes entre los diferentes elementos que constituyen el desa-

fío. Escogeré entre tantos un solo ejemplo, porque me parece que constituye la mayor dimensión del desafío al que nos enfrentamos a escala mundial. El gigantes-

co contraste centros/periferias que ha construido el capitalismo debe ser deconstruido. Esto realmente exigirá un cierto desarrollo de las fuerzas productivas en las periferias del sistema, el cual, debemos reconocerlo, corre el riesgo de relegar a un segundo plano las otras dimensiones de la emancipación. La contradicción se da en

la realidad. Hay quienes piensan superarla aboliendo uno de sus términos, persistiendo en ignorar al 80 por 100 de la humanidad y contentándose con declarar que a ese 80 por 100 le hace falta primero «pasar por la etapa del capitalismo», sin tener en cuenta que la polarización immanente a este sistema no les permitirá jamás «incorporarse», e ignorando el conjunto de las dimensiones de la emancipación en

exclusivo beneficia del previo desarrollo de las fuerzas productivas. La razón eman-

cipadora, además de en su formulación marxista viva, debe poder combinar los dos términos contradictorios del desafío.

1 14

Modernidad e interpretaciones de las religiones

La flexibilidad de las interpretaciones religiosas

La modernidad se basa en la reivindicación de la emancipación de los seres humanos a partir de su liberación de las argollas de la determinación social vigente en sus formas tradicionales anteriores. Esta liberación apelaba a renunciar a las formas dominantes de legitimación del poder -en la familia, en las comunidades en

cuyo seno se organizaban los modos de vida y de producción, en el Estado fundadas hasta entonces sobre una metafísica generalmente de expresión religiosa. La

modernidad implica así la separación entre Estado y religión, esto es, una laicización radical, condición de desarrollo de las formas políticas modernas.

❖ Abolir la laicización la creencia religiosa? Algunos filósofos de la Ilustración, que colocaban la religión en el lote de las supersticiones absurdas, así lo pensaban y

deseaban. Esta percepción del hecho religioso encontró un terreno de expansión favorable durante los siglos XIX y XX en las clases populares que accedían a la conciencia política. Y ello debido a que las izquierdas obreras (y los intelectuales orgánicos que expresaban sus ideologías) se enfrentaban, en la práctica, a las opciones conservadoras de las jerarquías religiosas cristianas organizadas, católicas, protestantes u ortodoxas. El anticlericalismo se convertía claramente en sinónimo de anti-

religioso y, por esto, ganó terreno prácticamente en toda Europa, aunque evidentemente en grados diversos según las circunstancias de la evolución de

las luchas ideológicas, políticas y sociales. La sociedad francesa en particular se encuentra entre las más receptivas al nuevo anticlericalismo-atéismo por razones que tienen que ver con el legado del carácter radical de su Revolución. La ideología soviética retornó este ateísmo fundamental y lo integró en su concepción del materialismo dialéctico.

Se puede, sin embargo, hacer otra lectura de Marx. La tan citada frase («la religión

es el opio del pueblo») queda mutilada, permitiendo, en consecuencia, entender que el ser humano tiene necesidad de opio, puesto que es un animal metafísico que no puede evitar hacerse preguntas relativas al sentido de la vida, a las que da las respuestas que

pueden dar, tanto si retomamos por cuenta propia aquellas que las religiones le ofrecen, como si el mismo se las inventa o incluso si evita cualquier implicación respecto a estos temas. En todo caso, las religiones están ahí, forman parte del cuadro de la realidad, e incluso constituyen una importante dimensión de esta. Importa entonces analizar su funcionamiento social en nuestro mundo moderno, es decir, su articulación con lo que constituye la modernidad realmente existente: el capitalismo, la democracia, el laicismo. A continuación trataremos de hacerlo en el dominio de las tres religiones llamadas del Libro. Se verá que las religiones en cuestión han sido objeto de sucesivas

115

interpretaciones que les han permitido sobrevivir, adaptarse a enormes transformaciones sociales y acompañarlas.

El éxito del cristianismo en este dominio que acompañó a la modernidad, la cual se constituyó en Europa (¿es necesario recordarlo?), suscitó una proliferación de «teorías» que no han llegado a convencerme. La más corriente -que se ha convertido en un lugar común, generalmente admitido y sin que ello suscite el mínimo cuestionamiento crítico- es que el cristianismo tenía consigo esta excepcional evolución.

El «genio del cristianismo» queda de este modo reconstruido como uno de los mitos

-junto a otros (el ancestro griego, el racismo «indoeuropeo», etc.)- a partir de los cuales se explica el «milagro europeo» (el hecho de que la modernidad haya sido

inventada ahí y no en ningún otro lugar). Las más extremistas de las ideologías de este eurocentrismo adoptan una teoría idealista de la historia según la cual el capitalismo sería el producto de esta evolución de la interpretación religiosa. He propuesto una crítica sistemática de todo ello en El eurocentrismo³•

Y los más extremistas de los extremistas reservan este genio creador de la

modernidad capitalista a la Reforma protestante. Hemos reconocido aquí la famosa tesis de Max Weber, a mi modo de ver todavía menos convincente que lo que he

llamado la «cristianofilia» del eurocentrismo.

Los argumentos que Weber desarrolla en esta dirección son confusos, a pesar de su aparente precisión. Y son, además, perfectamente rebatibles y análogos a aquellos que se dieron ayer para explicar el retraso de China gracias al confucianismo, y después, cincuenta años más tarde, para explicar mediante el confucianismo el despegue de este país! Historiadores superficiales explicaron los éxitos de la civilización árabe en la Edad Media acudiendo al islam, mientras que periodistas contemporáneos, aún más superficiales, explican el estancamiento del mundo árabe recurriendo también al islam. El «culturalismo» carece de respuesta posible para ninguno de los grandes retos de la historia; tiene demasiadas, porque puede probar una formulación cualquiera, y su contraria.

Como contrapunto a estas ideas, completamente falsas, pero de las que se alimenta la ideología del mundo dominante, propongo las tesis siguientes:

(i) La modernización, el laicismo y la democracia no son los productos de una evolución (o revolución) de las interpretaciones religiosas, sino a la inversa: estas se

han ajustado, con más o menos fortuna, a las exigencias de aquellas. Este ajuste no ha sido privilegio del protestantismo. En el mundo católico, este ha operado ciertamente de otro modo, pero no menos eficaz. En todos los casos ha creado un

nuevo espíritu religioso, libre de dogmas.

3 Samir AMIN, L'«eurocentrisme», 1988, en curso de reedición (Le Temps des cerises). 1 16

(ii) En este sentido, la Reforma no era la «condición» del florecimiento del capitalismo, aunque esta tesis (Max Weber) sea ampliamente aceptada en las sociedades

a las que halaga Oa Europa protestante). La Reforma no fue tampoco la forma más radical de ruptura ideológica con el pasado europeo y sus ideologías «feudales» (particularmente su interpretación anterior del cristianismo). Ha sido, por el contrario, su forma primitiva y confusa.

(iii) Hubo una «reforma de las clases dominantes», que se saldó con la creación de Iglesias nacionales (anglicana, luterana) controladas por estas clases y con el establecimiento de un compromiso entre la burguesía emergente, la monarquía y la gran propiedad rural, y que elimina la amenaza de las clases populares y del campesinado

encuadrando a ambos. Este compromiso reaccionario -que expresa Lutero y que Marx y Engels analizaron como tal- permitió a los burgueses de los países en cuestión evitar lo que sucedió en Francia: una revolución radical. También el laicismo producido bajo este modelo ha permanecido tímido hasta nuestros días. El retrase-

so de la idea católica de universalidad que manifiesta la institución de Iglesias nacionales ha cumplido una {mica función: fortalecer más la monarquía, reforzar su papel de árbitro entre las fuerzas del Antiguo Régimen y las representadas por la burguesía

ascendente, intensificar su nacionalismo y retardar la progresión de las nuevas formas de universalismo que el internacionalismo socialista propondría más tarde. (iv) Pero hubo igualmente movimientos reformistas que se enraizaron en las capas populares víctimas de las transformaciones sociales ocasionadas por la emergencia del capitalismo. Estos movimientos, que reprodujeron formas antiguas de

luchas de los milenarismos de la Edad Media-, no estaban adelantados

respec- to a su tiempo, sino retrasados en relacion con sus exigencias. Hubo que esperar basta la Revolucion francesa -con sus movilizaciones populares laicas y democrati-

cas radicales- y despues al advenimiento del socialismo, para que las clases domi- nadas aprendieran a expresarse con eficacia en las nuevas condiciones. Las sectas protestantes en cuestion se han alimentado de ilusiones de tipo fundamentalista, creando un terreno favorable para la reproduccion sin fin de «sectas» de vision apo-

caliptica, tal como las vemos florecer en Estados Unidos.

(v) No ha habido unicamente ajustes «positivos» en virtud de los cuales una renovada interpretacion religiosa ha ofrecido nuevas respuestas a las transforma- ciones sociales. Ha habido igualmente involuciones mediante las cuales la interpre- tacion religiosa se ha convertido a su vez en un obstaculo para el progreso social. Indica como ejemplo de ello algunas formas del protestantismo norteamericano. (vi) Los ajustes positivos y/o negativos no son monopolio del cristianismo. El

islam ha conocido en el pasado ajustes positivos y actualmente vive una involucion analoga en muchos aspectos a la de las sectas protestantes estadounidenses en cues- tion. Y lo mismo podemos decir del judaismo. Y yo afiadiria (lo cual el lector

1 17

encontrara explicitado en El eurocenlrisimo) que eso vale tambien para las grandes ideologias y religiones de Asia.

(vii) El que estos ajustes puedan ser positivos o negativos habla en favor de una

interpretacion del materialismo historico fundamentada en la «subdeterminacion». Entiendo por ello que cada una de las instancias Oa economica, la politica, la ideo- logica) contiene una logica interna que le es propia y que, por este motivo, la com-

plementariedad en su evolucion, necesaria para asegurar la coherencia global de un sistema, no define por adelantado una direccion dada de una evolucion

garantizada.

Las tres religiones llamadas del Libro: ¿una o tres mela/isicas religiosas?

Las tres religiones se autoproclaman monoteistas y se honran por ello. Pretenden ser -cada una de la manera mas justa, naturalmente- las {micas que lo son, y manifiestan en consecuencia un desprecio que roza la arrogancia hacia el resto de creencias religiosas que, al no haber concebido al Dios unico, abstracto, el mismo para todos los seres humanos, serian por ello mismo -lo reconozcan o no- «primi- tivas» e «inferiores».

Por afiadidura, las tres religiones se proclaman «reveladas» por este Dios unico y niegan esta cualidad en las otras. Asi pues, estas serian religiones «inventadas», falsas. Por supuesto, los paladines de las otras religiones creen igualmente en la

revelacion. Revelacion y sagrado son sinonimos. La distincion entre las religiones del Libro y el resto es arrogancia ideologica.

El parentesco entre las tres religiones llamadas del Libro es un hecho historico evidente. Las tres tienen un libro sagrado en comun, la Biblia de los judios (el Anti- guo Testamento para los cristianos). Aunque esta Biblia se presenta con variaciones fuertemente diferenciadas para los judios y para los musulmanes, cada uno eviden- temente pretende que su version es la «buena», la que ha sido realmente «revela- da». Los catolicos y los protestantes, por el contrario, aceptan las versiones judias de la Biblia, los primeros el corpus de los judios en la diaspora, los segundos el de los judios en Jerusalem. Este parentesco podria explicarse de manera muy prosaica por el lugar geografico del nacimiento de la tres religiones. Cristo vivio en Palesti- na, junto a las comunidades judias del pais y quizas en su seno. El islam nacio en un pais proximo, penetrado por las creencias de los judios y de los cristianos, y desa-

fiado por estas, principalmente por el cristianismo de las sociedades civilizadas que le rodeaban casi de Bizancio a Etiopia.

Por ello mismo el parentesco ni excluye ni implica a priori la unidad fundamen- tal de la metafisica de las tres religiones. Para responder a esta cuestion sera necesi- rio medir la importancia -fundamental, menor o insignificante- del tronco comun

que ellas comparten. ♦ Como marco este tronco común las opciones metafísicas y las vivencias sociales de los grupos de pueblos que se repartieron las tres religiones?

Todos los pueblos del planeta tienen una mitología que explica la creación y su lugar dentro de esta. Todos, en un principio, se conceden en este universo el lugar del «pueblo elegido», aquel cuya mitología es el relato verdadero de la creación. Sus dioses son, por lo tanto, los «verdaderos»; el resto de pueblos están equivocados o han sido engañados. En un principio los dioses se conciben como particulares y diferentes de un pueblo a otro. Sin embargo, nunca han faltado, incluso desde muy

temprano en la historia, espíritus muy lúcidos capaces de relativizar el alcance de los relatos mitológicos y la particularidad de los dioses. Una primera y saludable

reacción consistió en aceptar la pluralidad de las verdades reveladas a unos y otros («cada pueblo tiene su verdad», es la misma expresada en diferentes lenguas) y, en cierto modo, la equivalencia de los dioses de cada uno. Esta reacción favoreció el sincretismo, que encontramos por ejemplo en el Imperio romano, que asocia pueblos diversos, así como en tantos otros lugares, incluida el África contemporánea.

Además, los préstamos recíprocos que las mitologías pudieron hacerse cada vez se

conocen mejor. El progreso de la arqueología, de la historia y de la exégesis ha permitido descubrir «mitologías ancestrales», como las que relatan el Diluvio en el Oriente Próximo, el mito de Gilgamesh, etcétera.

Los judíos no son entonces el único pueblo en proclamarse «elegido»; todos han hecho lo mismo. ♦ Continúan los judíos pensándolo seriamente? Dudo que así sea. En la realidad social de nuestra época, la mayoría de los judíos, incluso los que entre

ellos son creyentes convencidos, así como el resto, saben sin duda que son
única-

mente seres humanos normales y corrientes. El matiz que puede aportarse en
este plano es quizá que debido a la diáspora los judíos se han visto obligados
para sub-

sistir como tales a destacar su «especificidad» (en consecuencia, su vínculo
religioso); pero, en este caso no son en absoluto los únicos.

A pesar de todo, nuestra sociedad moderna ha hecho algunos progresos desde
hace más de dos mil años (incluso si el concepto de progreso debe ser arrojado a
la basura, ¡dijámoslo!). Muchos seres humanos de nuestro mundo moderno,
incluso aquellos que permanecen fuertemente aferrados a sus propias creencias,
han relativizado algo sus referencias religiosas. Son, quizá, más «tolerantes»,
no solamente en

sus comportamientos cotidianos exteriores, sino también -y esto es más
importante- en el íntimo respeto hacia las creencias de los demás.

Debido a este progreso, las mitologías de la creación quedaron también erosio-
nadas con el tiempo. Ya no se las lee como al comienzo: literalmente. Muchos de
nuestros contemporáneos -una vez más, incluidos los creyentes- aceptan que
estas mitologías son mitologías, es decir, que tienen el estatuto de fábulas
educadoras incluso, y justamente, si las consideran inspiradas por la divinidad.
La Biblia de las

119

tres religiones del Libro, la mitología de los bororo o la de los dogones tienen un
estatuto idéntico: el de constituir el texto sagrado de origen de las creencias de
uno o varios pueblos.

La afirmación monoteísta es, en sí misma, un concepto estrictamente teológico.
Cuando se dice que no hay más que un Dios, no se dice gran cosa; no es ni una
evi-

dencia ni una contraevidencia. El monoteísmo está, además, probablemente más

extendido de lo que creen los partidarios de la distinción formal entre religiones mono- teístas/religiones que ellos denominan politeístas. Muchos de entre aquellos que son acusados de «politeísmo» clasifican jerárquicamente sus divinidades y las acompañan frecuentemente de expresiones diversas de una misma y única fuerza sobrenatural.

Por lo demás, ¿son los monoteístas tan fuertes como proclaman? Todas las religiones, judaísmo, cristianismo e incluso el islam, afirman la existencia de seres

sobrenaturales además de Dios: ángeles, demonios, djins, etc. Algunos seres humanos, dicen, están «inspirados» por la divinidad: santos o profetas vehiculan la palabra de Dios. Las tres religiones del Libro conocen a Satan en los alrededores de Dios, incluso si jerarquizan los poderes de ambos en beneficio del segundo. Antes y después de las tres religiones del Libro existió la misma concepción dual de lo sobrenatural en Zoroastro, los maniqueos y otros. Y en el cristianismo el Dios único formado por tres personas distintas, Padre, Hijo y Espíritu Santo -objeto de un misterio y de debates teológicos que han animado las disputas entre los cristianos

heréticos y los demás-, matiza el concepto de monoteísmo. ¿Cómo entonces distinguir la palabra de Dios de aquella que este inspira a través de sus profetas y de su hijo? Desde el punto de vista del análisis del texto metafísico, se trata de la misma

cosa.

Sin duda, las tres religiones del Libro afirmaron con más fuerza este carácter monoteísta e introdujeron una cierta forma de racionalidad en otros aspectos de sus elementos constitutivos, éticos y organizativos. Estamos entonces tentados de esta-

blecer una correspondencia entre esta evolución religiosa y las sociedades del anti-

guo Oriente Próximo, con la superación de la organización por linaje y la opción por la construcción del Estado. Pero si es plausible este ajuste mutuo de la base social y de la instancia religiosa, no por ello constituye la única forma histórica posi-

ble: otras sociedades, no menos avanzadas, en la India y en China por ejemplo, res-

pondieron a estas exigencias con otros medios: en China mediante la adopcion de una metafisica no religiosa (el confucianismo); en la India, a traves de la libertad de

la invencion religiosa (el hinduismo).

Aun a riesgo de ver a algunos protestar violentamente, anadiria que las tres religiones en cuestion, asi como las otras, cristalizaron en momentos en los que las tentaciones del sincretismo eran fuertes. Los sabios pudieron hacer que aparecieran «prestamos», por ejemplo del cristianismo respecto a la religion del antiguo Egipto,

120

del judaismo respecto a las religiones del antiguo Oriente (Baal y otras), del islam respecto a las creencias de la peninsula Anibiga, etc. Si avanzamos un paso en direccion de los ritos, prohibiciones alimenticias y otros elementos del mismo genera, los

prestamos son aun mas visibles. Ningun creyente se molestara en reconocer este hecho; para el unicamente probaria que Dios inspiro a los seres humanos a lo largo de toda la historia, antes incluso de que la religion a la que pertenece fuera revelada. Entre las tres religiones del Libro, la proximidad judaismo-islam es la mas fuer-

te. Los estudiosos de las religiones han indicado, no sin argumentos, que el islam es en gran medida una arabizacion del judaismo. No solamente porque sus preceptos, su legislacion y sus ritos son en buena parte comunes a los de los judios, sino tam-


bien -y esto es lo fundamental- porque el islam comparte con el judaismo la misma concepcion de la relacion religion/sociedad. La arabizacion del judaismo es, por lo demas, anterior al mensaje del profeta del islam. La historia y el Conin reconocen

la existencia de los hant/s, quienes se reclamaban del Dios de su ancestro

Abraham,

sin por ella declararse judios. Dentro de este espiritu, el islam se afirmo como la religion revelada por Dios a la humanidad desde los origenes, habiendosela revelado al mismo Adan. De este modo, el islam existiria desde siempre, antes incluso de

que Dios hablara por la voz de su profeta Mahoma. Pero habria sido olvidado o incomprendido por unos (los politeistas), y comprendido solamente en parte por los otros (los judios y los cristianos).

Se comprende, asi, la importancia que dan los musulmanes -o algunos de ellos- a un curioso debate. Existe, en efecto, una abundante literatura, no considerada heretica por las autoridades que se autoproclaman «los» portadores del islam, con- agrada a «probar» que Abraham no era judio sino arabe, etc. Esta demostracion presenta apariencias de cientificidad: se invocan las excavaciones de Mesopotamia,

la lingüística, la etimología de los nombres, etc. Para quien lee la Biblia como una mitología entre otras, el asunto no tiene ningun sentido ni conduce a nada: una mitología no se «corrige» ni pretende establecer quien era la persona real que se perfila tras el personaje mitológico.

Llegamos, por consiguiente, a la conclusion -en la perspectiva de la tesis de la arabizacion del judaismo (o de la islamizacion del judaismo)- de que el islam no retoma la Biblia de los judios tal cual; esta es revisada y corregida.

La concomitancia entre la aparicion del islam y la unificacion politica de la peninsula Arabiga es de tal evidencia que hace que muchos historiadores arabes

digan que el monoteismo-al reemplazar la pluralidad de las divinidades tribales-fue el vehiculo de la formacion nacional arabe, ya que obedecer al mismo Dios era sinonimo de obedecer al mismo poder politico. Ahora bien, los arabes conotan bien el monoteismo cristiano y judaico, pero si hubieran optado por el cristianismo, habrian corrido el riesgo de caer en la dependencia de Bizancio, quien dominaba la region,

cosa que temian por encima de todo. Por el contrario, al retomar por su cuenta una forma de judaismo, no corrian ningun riesgo, al no asociarse la religion judia a un sistema estatal. Asi pues, se sentian fuertemente atraidos a hacer una lectura singular del judaismo y a apropiarse del mismo al tiempo que se negaban a considerarlo como la religion propia de un pueblo semita particular, el hebreo, optando, por el contrario, por proclamarla como religion revelada a sus propios ancestros, semitas igualmente, pero arabes.

Por otro lado, las características del medio en el que el cristianismo y el islam se constituyeron son bien distintas: el islam se constituyo en la integralidad de sus dogmas en el seno de un pequeño medio homogéneo, el de las tribus árabes de la

Meca y de Medina. Debía llevar fatalmente, por lo tanto, las señales de este origen. Hasta tal punto que la vocación universal de esta religion no quedó establecida desde el comienzo: en un primer momento, cuando la conquista árabe se extiende

más allá de la península, la tendencia dominante entre los árabes era la de reservarse

el islam y dejar que los pueblos conquistados mantuvieran sus religiones. Pero un doble movimiento abrió su vocación universal: la espontánea conversión de importantes segmentos de las poblaciones conquistadas y la acogida finalmente favorable por parte de los propios árabes de estas conversiones. Por el contrario, el cristianismo se constituyo en el medio cosmopolita del Imperio romano de cultura helé-

nística; su formación, además, fue más lenta. Estuvo, pues, marcado desde el origen por ese medio multiétnico y multicultural que favoreció su vocación en pro del

universalismo.

Una última observación. ♦ Constituye en verdad el monoteísmo un prodigioso avance del pensamiento, un «progreso» cualitativo? No faltan espíritus malignos (y quien dice maligno dice malintencionado, inspirado por el Maligno, el diablo) que intentan la aproximación de ese Dios único (en el imaginario popular -y también quizá en la visión depurada de los doctos- un hombre viejo, de barba

blanca, símbolo de sabiduría y autoridad) y el patriarca del patriarcado, el autocrata de los sistemas de poder. En este imaginario, que traduce bien la vivencia, es evidente que el viejo varón sabio está más cerca de Dios que una mujer o un joven: proyección en el cielo que legitima el patriarcado y la autocracia que gobiernan aquí abajo. La supresión, entre otras cosas, de las divinidades femeninas, siempre importantes en las religiones no monoteístas, no podía sino acentuar la dominación patriarcal. Estos espíritus malignos dirán que ese Dios único todopoderoso les despoja a ellos, pobres miserables, de todo poder, ya que, de entre los numerosos dioses en concurrencia y en conflicto, se puede pedir en su auxilio a aquel que este mejor predispuesto para servirnos y, a la griega, hacer burla con la mano a aquel que nos fastidia. ♦ Es un azar que la democracia griega sea politeísta? ♦ Es por azar si en las áreas que dominaran estas grandes religiones -cristianismo e islam- desapareció esta democracia? Pero

122

señalaremos que el poder que adopta en China una metafísica no religiosa, y en la India el pluralismo religioso hindu, no ha sido otra cosa sino una autocracia.

Religiones y sociedad: el riesgo teocrático

Las religiones no son solo metafísicas; ellas se expresan igualmente como realidades sociales. Metafísica y función social se mezclan y determinan mutuamente en una dialéctica histórica en movimiento. Las eventuales especificidades de su expresión metafísica son, pues, separables de aquellas que conciernen a los sistemas sociales en los cuales se sitúan y sobre los que operan.

Un punto de partida útil para responder a la pregunta planteada hace un instante -si en lo esencial las tres religiones del Libro son una o varias- consiste en partir de la visión del tiempo histórico que proponen.

El judaísmo cree en el fin de los tiempos. Su hora sonará con la llegada del Mesías que organizara su reino sobre la tierra, es decir, la sociedad al fin justa y feliz por toda la eternidad. El creyente convencido no cree que este reino de justicia pueda ser conquistado por la acción humana antes de ese fin de los tiempos. Es la razón por la cual algunos judíos rechazan el Estado de Israel. Sin embargo, por el momento ese Mesías no ha llegado, hasta hoy al menos. El fin de los tiempos está entonces ante nosotros.

El islam adopto sobre esta cuestion fundamental una posicion diferente. El profeta organizo durante su vida aqui abajo una sociedad justa. En este sentido, aunque haya sido el mismo calificado de profeta -incluso siendo el Ultimo de los profetas, ya que no habra ninguno mas despues de el-, este profeta puede ser considerado como aquel que

los judios llaman el Mesias: se trata del organizador del reino de Dios en la tierra. Se

perfectamente que esta interpretacion del islam y del tiempo del profeta no es la unica entre los propios creyentes musulmanes. Muchos musulmanes -y no necesariamente una minoria de aquellos que se creen ilustrados-jamas han dicho, ni dicen, que seria

necesario establecer o restablecer el sistema de la sociedad de Medina. Argumentan

que de esa epoca, desaparecida para siempre, unicamente pueden extraerse lecciones generales, valores morales, ejemplos y principios de inspiracion; nada mas. ♦ No sera porque el profeta no esta ya ahi para dirigir la sociedad y nadie es capaz de reemplazarlo? El problema esta en adaptar estos principios a las realidades cambiantes del tiempo. Desde ese momento, un imponente margen deja via libre para la discusion,

para las opiniones diversas. Ahora bien, este concepto relativista domino, de hecho, la historia real de los musulmanes; pero no es mas que un concepto, y por ella puede ser rechazado. Podemos sustituirlo por la idea de que la organizacion social del tiempo del

profeta constituye, en realidad, el modelo final de la historia, aquel al que es necesario aferrarse, que hay que reproducir o al que hay que regresar si nos hemos separado de

123

el. Una interpretacion que, si se quiere, se puede calificar de fundamentalista, puesto que llama a regresar a las «fuentes», a los fundamentos. Existe, ha

existido siempre. Y

va hoy dfa viento en popa. Pero no ocupa el centro de la escena, no se impone o no parece hacerlo excepto en las coyunturas particulares, de las que, por el contrario, habrfa que analizar bien las razones. Lo que importa aquf es saber que este concepto coloca el futuro en el pasado. El fin de los tiempos comenzo hace quince siglos y, en lo esencial, la historia se detuvo ahf. Lo que pudo llegar despues en la historia real carece de importancia, puesto que esta historia no suministra a aquellos musulmanes que se adhieren a esta interpretacion ninguna leccion digna de ser reconocida.

El cristianismo adopto un tercer punto de vista sobre esta cuestion del fin de los tiempos, un punto de vista que le separa del judafismo y del islam y le otorga su especificidad como metafisica y como fuerza que participa en la elaboracion de la reali-

dad social. Pero para ver esta diferencia, es necesario ir directamente al analisis de la realidad social en cuestion.

El judafismo no es solamente la abstraccion de un monoteismo; ha sido igualmente el organizador de una sociedad historica, la de los judfos en Palestina; mas tarde, en parte el inspirador y organizador de comunidades judfas en la diaspora. Se conoce mal la historia real de los judfos en la antigua Palestina, mucho peor que la de otros pueblos de la region; quiza porque estos, mas fuertes y avanzados,

dejaron mas testimonios escritos y de otro tipo. Pero lo que se sabe con seguridad es que el judafismo produjo una ley precisa, en extremo detallada. No unicamente algunos grandes principios morales de caracter general -las Tablas de Moises parecen inspiradas en otras- sino mucho mas: un conjunto de reglas que encuadran solidamente la vida individual, familiar y social de los judfos. Leyes que regulan todo en el dominio de los derechos personales, el matrimonio, el divorcio, la filiacion, la herencia, etc. Todas estas leyes son parte integrante de lo religioso, de lo sagrado, y son por ello difciles, sino totalmente imposibles, de modificar. Estas leyes y esta reglamentacion se acompaan de leyes penales no menos precisas, y ademas muy duras, incluso salvajes desde nuestro punto de vista contemporaneo (la lapidacion de las mujeres adúlteras.. .); leyes, elias mismas, parte integrante de lo sagrado. Finalmente, estas leyes operan en un marco fuertemente ritualizado: desde la circuncision hasta la prohibicion total

de toda actividad el día del Sabat, pasando por los alimentos prohibidos, la lista es larga.

Quizá sea el formalismo preciso del conjunto de estas leyes, reglas y rituales lo que ha permitido a los judíos en la diáspora preservarse del inevitable contagio, asimilación y conversión. Quizá sea también este uno de los motivos de la manifiesta

hostilidad contra ellos (¡ un motivo no es una excusa!).

Lo que parece cierto es que una concepción fuertemente social de la religión como esta no deja ningún espacio para una sociedad laica; no produce sino un con-

124

cepto teocrático del poder, del cual los judíos han sido únicamente preservados por la diáspora: ya que el poder no puede inventar leyes, está ahí para aplicar aquellas que Dios estableció de una vez por todas. Se tiene tendencia hoy día a no llamar teocracia más que a las formas de poder que operan por medio del canal de una casta religiosa, que reivindica su monopolio porque solo ella conoce bien las leyes que es necesario aplicar, importando poco que esta casta se llame sínodo, iglesia u otra cosa, o incluso que carezca de nombre. Esta es una reducción desafortunada: teocracia quiere decir poder de Dios y, por lo tanto, práctica de aquellos que hablan en su nombre. Teocracia se opone a modernidad si con este vocablo nos referimos

al concepto fundamental de la democracia moderna, a saber: que los seres huma-

nos establecen libremente sus leyes y que por ello son responsables de su historia. La ley judía parece pobre en lo que concierne a la organización de los poderes, del derecho público, por usar el lenguaje moderno. Contrariamente a los Estados avanzados de la región -el Egipto faraónico, el Iran aqueménida (después sasani-

da), el país de Mesopotamia, Grecia y Roma- que produjeron modelos detallados de organización administrativa y política (poco importa que estos modelos no fue-

ran democraticos), los judios permanecieron encerrados en las formas politicas mas

zafias, en las que los poderes de los reyes o de los jueces son poco precisos. Pero esta debilidad no es mas que un argumento suplementario a favor de la teocracia; el poder de Dios no carga con formas precisas ...

Durante mucho tiempo olvidada por los judios gracias a la diaspora, esta natural propension a la teocracia emergeria nuevamente en el Estado judea-israeli con- temporaneo. Esto solo sorprendera a quienes no quieren ver el judaismo real como forma de organizacion social de fundamento religioso.

El islam ofrece, desde todos los puntos de vista, un riguroso paralelismo con el

judaismo. El islam ha regulado de la misma manera, en detalle y en su texto sagrado, todos los aspectos del derecho personal. Y lo mismo ha hecho en lo que se refiere al derecho penal, tan severo y formal como el de los judios (aqui tambien incluso en detalle la analogia es perfecta: lapidacion de las mujeres adwteras...). Practica potentes rituales semejantes, de la circuncision a los alimentos prohibidos, pasando por la

oracion a horas fijas (no importa cuando) y en una formula repetitiva 6nica (sin personalizacion posible). Se trata de un conjunto de reglas y practicas que encuadran fuertemente a la sociedad y dejan poco margen a la innovacion o a lo imaginario. Poco importa aqui que todo esto haya podido parecer, pueda incluso parecer

insuficiente para los creyentes mas exigentes. En el islam historico el sufismo le abre sus puertas y permite la expansion de misticas no ritualizadas.

Judios y musulmanes son, sin embargo, como todo el mundo, gentes practicas. Tienen necesidad de un derecho de las cosas que complete los derechos personales.

Yeste lo toman prestado de los entornos adaptados a las exigencias de los tiempos.

Los musulmanes «islamizan» las pñicticas y las leyes que descubren en los ambien-

tes civilizados que conquistaron: el derecho musulman traduce, en este plano, a veces palabra por palabra, el derecho bizantino. Dan a esta operacion un maquilla- je islamico, sagrado; pero no se trata mas que de un maquillaje.

Los musulmanes, como los judfos, carecen de derecho publico elaborado; y esto no se percibe como una desventaja, por la misma razon por la que no lo hacen los judfos. Pero se sabe bien que fue necesario paliar esta carencia inventando el cali- fato (posterior al islam del profeta) y retomando las instituciones bizantinas y sasa-

nidas. La falta de precision en lo que concierne al poder supremo que no puede definirse por ser revelacion divina no permitira jamas superar realmente la teocra- cia pura y simple.

Autocracia y teocracia van a la par, pues ❖ quien va a hablar en nombre de Dios sino para legislar (nadie tiene derecho a ello) o al menos para aplicar la ley, exista

esta o no? Sin duda lo hara el califa -o su sustituto, el sultan- sin grandes vacila- ciones. Y el pueblo lo vera un poco como «el hombre de Dios en la tierra», inclu-

so cuando los doctores de la ley se guarden a veces de decirlo.

En este sentido, el poder en los pafses musulmanes ha sido siempre teocratico, incluso si en la practica su expresion ha sido siempre fuertemente atenuada por el hecho de que la teocracia a la que nos referimos no ha sido materializada por una

casta especial de hombres religiosos. Los Estados de los musulmanes no pueden concebirse sino como Estados islamicos. En los dos (micas pafses de poblacion musulmana que han conocido el laicismo (Turqufa y la ex Asia central sovietica) fue necesario romper ruidosa y oficialmente con el islam. Quiza estos pafses retornaran a la norma islamica, pero eso es otra historia.

En este plano, el islam politico contemporaneo no es innovador; solo va mas

lejos, y quiere transformar estos Estados teocraticos «blandos», contaminados por la modernidad del entorno, en Estados teocraticos en el sentido fuerte del termino,

es decir, dar el poder, entero y absoluto, a una casta religiosa -cuasi iglesia como en

Iran, o el Azahar en Egipto- que tendria el monopolio del derecho de hablar de «la» religion, de «la» ley (de Dios), de expurgar la practica social de todo aquello

que, a sus ojos, no sea autenticamente islamico, tanto en la ley como en los ritos. En su defecto, es decir, si esta casta no logra imponerse como la (mica detentadora de la legitimidad islamica, «no importa quien» -es decir, en realidad los jefes de los cla- nes o de cualesquiera bandas- pueda pretenderlo, es la guerra civil permanente, como en Afganistan.

Habfa ya escrito este texto cuando tuve conocimiento de la critica de la religion judfa hecha por Israel Shahak⁴. La lectura de esta obra convencera al lector de la

⁴ Israel SHAHAK, Jewish Fundamentalism in Israel, Londres, Pluto Press, 2004.

126

extraordinaria similitud entre judafismo e islam, al compartir una comun concepcion de la teocracia como unica forma legftima del poder politico. Las razones por

las cuales Shahak explica el renacimiento del fundamentalismo judfo en Israel son

transferibles, palabra por palabra, al fundamentalismo islamico. Pero evidentemen- te ambas religiones, judfa y musulmana, pueden tambien -si se quiere- ser inter- pretadas de manera distinta, pero no sin dificultad.

Al principio, el cristianismo se separ6 de la vfa teocratica que mas tarde segui-

rfa, antes de que los pueblos de la cristiandad se separaran nuevamente de la misma. En el momento de su constitucion, el cristianismo pareda no romper con la heren- cia judaica concerniente al fin de los tiempos. El anuncio del Juicio Final y de la

segunda llegada del Mesfas tiene ciertamente dimensiones escatologicas, fuertemente acentuadas en un texto como el Apocalipsis. Es, por otra parte, la razon por la cual toda la historia del cristianismo ha tenido ininterrumpidamente movimien- tos mesianicos y milenaristas.

Sin embargo, por la naturaleza de su mensaje, el cristianismo rompfa en realidad radicalmente con el judafsmo. Esta ruptura es fundamental, puesto que el mensaje

que se expresa en la dramatica historia de Cristo es claro: el Reino de Dios no es de

esta Tierra, y no lo sera nunca. Si el mismfsimo hijo de Dios fue derrotado y crucifi- cadq en la Tierra, es evidente que la intencion de Dios Padre no era la de establecer su reino aquf abajo, de hacer que reinaran en el definitivamente la justicia y la felici- dad. Pero entonces, si Dios rechaza ponerse en el lugar de los seres humanos a la

hora de resolver sus problemas, es a estos a quienes corresponde tomar la responsa- bilidad de hacerlo. No hay asf fin de los tiempos, y Cristo no lo anuncia ni llegado ni por venir. En esto, Cristo no es el Mesfas esperado por el judafsmo, los judfos no se equivocaron al no reconocerlo como tal. El mensaje de Cristo puede ser interpreta- do como una invitacion a los seres humanos para que hagan su historia, y si la hacen bien (es decir, inspirandose en los valores morales cuyo ejemplo el, el Mesfas, da con su vida y con su muerte), se acercaran a Dios, a cuya imagen han sido creados. Fue

esta interpretacion la que termin6 por imponerse y por dar al cristianismo moderno su particular estilo, fundado en una lectura de los Evangelios que permite imaginar

el futuro como el encuentro entre la historia construida por los seres humanos y la intervencion divina. El fin de los tiempos, imaginado como un producto exterior a la historia, desaparece.

La ruptura se extiende entonces a todo el campo reglado hasta entonces por la ley sagrada. Sin duda Cristo precisa que no ha venido para violar la ley (de los judios); actitud logica conforme a su mensaje esencial: no ha venido para sustituir con mejores leyes las antiguas. Sometidas al juicio de los hombres, estas leyes podran ser cues-

tionadas. El propio Cristo dara ejemplo de ello, atacando una de esas leyes penales de entre las mas formales y duras, precisamente la de la lapidacion de las mujeres

127

adwteras. Cuando dice «que aquel que jamas haya pecado arroje la primera piedra» abre las puertas del debate: ¿y si esta ley no fuera justa?; ¿y si solamente ocultara la hipocresia de los verdaderos pecadores? Los cristianos abandonaran entonces la ley y los rituales judios; desaparecera la circuncision, las reglas del derecho personal se diversificaran a medida que la expansion del cristianismo fuera del medio judio se adapte a leyes y estatutos diferentes a los cuales no sustituiria un derecho cristiano inexistente; la prohibicion de alimentos perdera fuerza, etcetera.

En un plano mas dogmatico, el cristianismo se comporta de la misma manera: no rompe abiertamente con el judaismo, puesto que admite su texto sagrado (la Biblia), pero se apropia de ella «sin discusion», no sometendola ni a relectura ni a correccion, de resultas que casi anula su alcance. Yuxtapone a la Biblia otros

sagrados, los Evangelios. Ahora bien, la moral que se propone en estos (el amor al proximo, la piedad, el perdon, la justicia...) es algo diferente a la que inspira el Antiguo Testamento. Ademias, los Evangelios no proponen nada lo suficientemente pre-

ciso como para inspirar una legislacion positiva cualquiera en materia de estatuto personal o de derecho penal. Desde este punto de vista, estos textos rompen con la Tora y con el Coran.

No hay ya confusion posible entre el poder legitimo y Dios («al Cesar lo que es del Cesar»). Precepto insostenible desde que el poder, tras haber combatido el

cris- tianismo durante tres siglos, cambia de campo y se hace cristiano. Desde mucho

antes, en la clandestinidad de las iglesias en torno a las cuales se organizaban los cristianos, incluso despues de que el mismo emperador se convirtiera en el protec- tor armada del cristianismo, se elabora un nuevo derecho, un derecho que se lla- mara «Cristiano». En principia, en el ambito del derecho de las personas.

❖Que es

una familia cristiana? Hay que precisar sus contornos, legislar sobre este terreno.

Sera un proceso largo, fluctuante, y nunca se llegara a un acuerdo, ya que se acep- tan leyes y costumbres anteriores, diferentes aqui y alla, incluso cuando progresiva- mente estas leyes sean revestidas por el prestigio de lo sagrado: los derechos cano- nicos catolicos (hay uno para las Iglesias orientales y otro para las occidentales) y las formas juridicas de las diferentes Iglesias ortodoxas y protestantes son el resultado de esta lenta evolucion.

En lo que concierne a la organizacion de los poderes, a la relacion politico/reli- giosa, mismas fluctuaciones, misma evolucion bacia la sacralizacion. Las iglesias, que se habian constituido como partidos clandestinos, que diriamos en el lenguaje de nuestra epoca, subsisten como tales tras «la toma de poder>>». En la medida en que fueron democraticas, en el sentido banal de estar cerca de sus fieles, aunque fuera por necesidad, pierden este caracter: se acercan al poder, se alejan, si hace falta, de los fieles que en adelante «encuadran» por cuenta del primero. Por su parte, el poder no se deja domesticar por las iglesias; el tiene sus propias reglas de

128

evolucion dinastica; institucionaliza las exigencias del nuevo sistema -feudal en el Occidente romano-barbaro, imperial en el Oriente bizantino-y somete, en la medi- da de lo posible, a las iglesias a su propia logica. No obstante, la fusion progresa y, exactamente lo mismo que el califa, el senor o el rey se convierten en personajes mas

o menos sagrados.

La cristiandad se aproxima asi a un modelo de teocracia «suave» administrada

conjuntamente por hombres religiosos y por laicos del poder que no dejan de proclamarse tan cristianos como las gentes de Iglesia; lo mismo que en tierra del islam. Cuando, en tierra cristiana, la revolucion burguesa cuestione el concepto de eternidad del orden social que se pretende asentado en los principios cristianos inmutables (o pretendidos como tales); cuando esta revolucion abra las puertas a la modernidad, invente una democracia (por muy limitada que haya sido su puesta en practica); cuando la Ilustracion declare que los hombres (¡pero no las mujeres de la epoca!) hacen su historia y que deben elegir sus leyes (y cambiarlas), los defensores del viejo orden denunciaran, en el nombre del cristianismo, esta desmesurada ambicion de liberacion humana, de emancipacion. Se comprende entonces como Joseph de Maistre, en la Francia reaccionaria de la Restauración, puede proclamar que la democracia es un absurdo, un sueño peligroso y criminal, ya que solo Dios legisla,

y Dios ha producido leyes que tan solo hay que aplicar, y nada mas, sin ejercitar la imaginacion en querer inventar otras mejores. ¡ Un texto que el ayatola Jomeini o

Cheikh El Azhar habrian podido escribir palabra por palabra!

Poco importa que en la epoca en la que Joseph de Maistre escribio, a comienzos del siglo XIX, no se supiera ya que eran esas <<leyes>> que Dios habia decretado para la cristiandad. ♦ Las Tablas de Moises? ♦ 0 mas sencillamente todas esas tradiciones romanas, germanicas y eslavas -muy poco cristianas- que han abastecido la trama del tejido de las sociedades europeas llamadas cristianas?

Cuando Joseph de Maistre escribe es, de todos modos, demasiado tarde. Las

sociedades europeas le han cogido gusto a dotarse por si mismas de sus propias leyes, sin necesariamente hacer referencia ninguna a los principios cristianos que de cuando en cuando se invocan aqui y alli sin rigidez ni gran conviccion. Estas socie-

dades se enfrentan a nuevas exigencias con una objetiva necesidad de actuar de ese modo. El riesgo teocratico definitivamente queda superado.

Del antiguo debate -conciliar/e y raz6n- al debate moderno: laicizar el poder social

Proclamar que solo Dios es legislador esta muy bien en la teoria, pero es muy poco practico. Musulmanes y cristianos experimentaran esto en sus respectivos entornos.

129

Altamente civilizadas, las sociedades de la Edad Media musulmana y europea se enfrentan a un problema mayor e identico: el de como conciliar la fe -mas exactamente, su religion, que es el fundamento de la legitimidad del poder- y la razon, de la que se tiene necesidad cada dia no solo para solucionar los pequenos problemas de la vida tecnica y cotidiana, sino igualmente para inspirar leyes y reglamentos en respuesta a las nuevas necesidades.

Musulmanes, cristianos y judios de la diaspora resolveran este problema del mismo modo, con los mismos metodos (la escolastica aristotelica) -que no son metodos ni judios ni islamicos ni cristianos, jsino griegos!- y con los mismos brillantes resultados. Las vanguardias -Averroes entre los musulmanes, santo Tomas de Aquino entre los cristianos o Maimonides entre los judios en tierra del islam- iran mucho mas lejos. Sabran relativizar los dogmas, interpretar los textos sagrados tanto como sea necesario, paliar sus insuficiencias, sustituir la lectura textual por las

imagenes del ejemplo educador. Los mas audaces frecuentemente seran condenados por herejes (ese fue el caso de Ibn Rochd) por los interpretes conservadores al servicio de los poderes. Pero que importa. La sociedad europea en movimiento vive segun los preceptos que estas vanguardias recomendaban, mientras que el mundo musulman que rechaza hacer lo mismo entra por ese motivo en el declive del que no ha salido todavia. Ghazali, el portavoz del conservadurismo islamico, el enemigo de Ibn Rochd, ha permanecido hasta el dia de hoy entre los ayatolas «revolucionarios» de Iran, como en El Azhar o en Arabia Saudi, esto es, como la «referenda» definitiva de toda materia.

A partir del Renacimiento, pero sobre todo despues de la Ilustracion, el Occi-

dente europeo cristiano sale del viejo debate para inidar uno nuevo.

No se trata ya de conciliar fe y razon, sino razon y emancipacion. La razon se ha independizado: no niega que pueda existir un campo en el que la fe se despliegue,

pero ella ha dejado de interesarse en el. Se trata, en lo sucesivo, de legitimar nuevas

necesidades: la libertad del individuo, la emancipacion de la sociedad que se arries-

ga a inventar sus leyes, a afrontar su propio futuro. La modernidad reside predsa- mente en esta ruptura cualitativa con el pasado.

Esta nueva vision implica un total laidsmo, es dedr, el abandono de la referen- da a la religion y a toda fuerza metasocial en el debate sobre las leyes. Evidente- mente, las diferentes sodedades burguesas iran mas o menos lejos tanto en este dominio como en otros, segun las circunstancias. Cuanto mayores compromisos haga la burguesia con el Antiguo Regimen, menos rotundo sera el laicismo.

El cristianismo moderno se adapto a esta profunda transformacion social. Para ello fue preciso que se reinterpretase enteramente, que renundase a su ambicion de hacer reinar su ley, que aceptase inspirar las almas de los creyentes en la libertad y concurrencia de sus adversarios. Ejercicio benefico, ya que, al hacerse modernos,

130

los cristianos descubrieron la debilidad de las leyes que sus ancestros atribuyeron a Dios.

El cristianismo moderno se convirti6 en una religion sin dogmas

Cualesquiera que hayan sido los avances logrados por la tentativa de conciliar fe y razon, no por ello resulta menos necesario reconocer sus lfmites. En efecto, los

progresos se bloquean en musulmanes y judfos en la antigua problematica, y que- claron finalmente anulados en beneficia de un retorno a la ortodoxia de los

origenes. Por el contrario, en el mundo cristiano occidental quizá estos avances han

podido preparar -sin necesariamente haberlo concebido- su propia superación.

❖ Como podemos intentar explicar este fracaso de unos y el éxito de otros, que se convirtieran en los inventores de la modernidad? La tradición materialista de la historia da prioridad al desarrollo social, y supone por ello que las religiones - en su calidad de instancia ideológica- terminan por reinterpretarse ellas mismas para satisfacer las exigencias del movimiento de la realidad. Esta hipótesis de búsqueda es ciertamente más fecunda que su opuesta, que afirma que las religiones constituirían

conjuntos dogmáticos dados de una vez y para siempre, esto es, invariantes históricas. Esta segunda hipótesis, actualmente muy en boga, prohíbe cualquier reflexión sobre el movimiento general de la historia de la humanidad tomada en su conjunto, y se cierra en la afirmación de la «diferencia irreductible entre las culturas».

Pero la hipótesis materialista no excluye la reflexión sobre las razones por las cuales ciertas evoluciones del pensamiento religioso se han abierto camino en esta dirección y no en otras. Porque la instancia religiosa -como cada una de las instancias cons-

titutivas de la realidad social (ideológica, política, económica)- se mueve en su propia lógica. Las lógicas de cada una de las instancias pueden o bien facilitar su evolución

paralela, asegurando la aceleración del cambio social, o bien entrar en conflicto y bloquearlo. En este caso, ❖ ¿quién prevalecerá? Es imposible preverlo; y es en esta subdeterminación en donde reside la libertad de las sociedades cuyas elecciones (someter tal instancia particular a la lógica impuesta por la evolución de otra) hacen la historia real. Esta última reflexión --e hipótesis de subdeterminación- nos permitirá quizá avanzar en la respuesta a la pregunta aquí planteada.

El judaísmo y el islam se han constituido históricamente por la afirmación de que la sociedad (judía o musulmana) es una sociedad cuyo verdadero rey es Dios. El principio de la «hakimiya», reintroducido por los fundamentalistas

musulmanes de nuestra

época, no hace sino reafirmar este principio de manera extrema para extraer de él todas las conclusiones posibles. Además, el judaísmo y el islam dan a su texto sagrado de origen (la Tora y el Corán) la interpretación más fuerte posible: ninguna palabra es super-

131

flua. Hasta el punto de que en ambos casos, los hombres religiosos siempre han expresado fuertes reservas ante cualquier traducción del texto, hebreo y árabe en su caso.

Los pueblos judío y musulmán son pueblos de la exégesis. El Talmud para los judíos,

el Fiqh para los musulmanes, no tienen su equivalente en la lectura de los Evangelios. Este doble principio judeo-islámico explica sin duda muchos aspectos visibles de lo

que han sido las sociedades judías y musulmanas, porque los textos sagrados pueden

entonces ser leídos como libros de leyes -e incluso de constituciones (o, como Arabia Saudí proclama que el Corán es la constitución política del Estado)-que regulan todos los detalles de la vida cotidiana (el derecho de las personas, el código penal, el derecho civil, las liturgias) e invitan al creyente a «renunciar a su voluntad propia para someterse íntegramente a la de Dios»y, como se ha escrito muchas veces, imaginan esta vida

como si tuviera que ser regulada en todos sus detalles igual que en un convento.

La conciliación fe-razón se despliega dentro de los límites impuestos por este doble principio, tanto en el musulmán Averroes como en el judío Maimónides. Y en ambos casos, la reacción tradicionalista la ha llevado, con el retorno al Kalam en Ashari y Ghazali, a la exégesis talmúdica preconizada por Judah Halevy. En ambos casos se proclamaba que la certeza reside en la revelación y no en la razón. Judíos y musulmanes pasaban la página de la filosofía. Este fracaso de la reforma religiosa que acompañó al estancamiento y después al declive de las

sociedades musulmanas debia, por la fuerza de las cosas y en ambos casos, saldarse con la acentuacion del

caracter formalista, legalista y ritualista de la interpretacion de la religion. La com- pensacion a este empobrecimiento se encontro en ambos casos en el desarrollo de sectas misticas: sufies musulmanes y cabalistas judios, que ademas tomaron en gran medida sus metodos de las tradiciones llegadas de la India.

Si el cristianismo se ha revelado finalmente mas flexible, y si por ello pudo rom- perse el encierro en los horizontes de la conciliacion fe-razon, es quiza, al menos en

parte, por las razones anteriormente mencionadas: porque el cristianismo no se pro- ponia establecer el reino de Dios sobre la tierra, porque los Evangelios no se erigie- ron en sistema positivo de leyes. Ahora podemos comprender la siguiente paradoja: aunque la Iglesia catolica este fuertemente organizada y tenga una autoridad oficial que puede imponer su interpretacion de la religion, no ha resistido a los asaltos de la nueva problematica que separa razon y fe, y es el cristianismo quien ha debido adaptarse a la nueva concepcion emancipadora de la razon, mientras que la ausen-

cia de una autoridad de ese tipo en el islam posterior al profeta y en el judaismo des- pues de la destruccion del Templo y la dispersion del sanedrin, no ha obstaculizado el mantenimiento de la ortodoxia de los origenes.

Los judios de la diaspora en tierras europeas no podian evitar que les afectara la radical transformacion de la sociedad y de las concepciones de la relacion existen- te entre esta y la religion.

132

Moses Mendelsohn trato, en el siglo XVIII, de ajustar el paso y de hacer en el judaismo una revolucion analoga a aquella con la cual la sociedad cristiana se habia comprometido. Interpretando libremente la Toni, en la que ya no ve una legislacion obligatoria, sino solamente una fuente de inspiracion que cada cual puede usar

segun su necesidad, Mendelsohn se adentraba en la via de la laicizacion de la socie- dad. La evolucion de la propia sociedad europea contribuia a facilitar esta

asimila-

ción de los judíos, cuya «nación» es declarada difunta por la Revolución francesa, que solo concede ciudadanía, eventualmente de confesión israelita. Desde entonces,

el riesgo de que el judaísmo desapareciera progresivamente en la indiferencia que la burguesía israelita de Europa occidental y central compartía con toda su clase, incluidas sus fracciones de creyentes cristianos, fue grande.

El persistente antisemitismo -por todo tipo de razones religiosas o simplemente políticas-, sobre todo en Europa oriental, no permitía que la Reforma triunfara en el judaísmo como lo hizo entre las poblaciones de origen cristiano. Se

perfila así una contrarreforma que se desarrolla en los guetos y que adquiere la forma del hasidismo, permitiendo de este modo a los judíos encontrar una compensación a su estatuto inferiorizado y asumiendo su humillación mediante el amor de Dios.

La cultura del mundo moderno ya no es «cristiana» ni «judeocristiana», como

en adelante escribieron los medios de comunicación contemporáneos. Esta última expresión no tiene además ningún sentido. ❖ Como explicar entonces su uso tan extendido? A mi modo de ver, es muy sencillo: la Europa cristiana había sido muy antijudía (se la tachó de antisemita cuando la referencia a la religión fue sustituida

con la pseudo-«raza» en el siglo XIX) por razones cuya discusión nos sacaría del marco de estas reflexiones. Tardíamente, después de que el antisemitismo condujera a los horrores del nazismo, Europa, advirtiendo la dimensión de su crimen, adop-

tó esta expresión de judeocristiano en una simpática y loable intención de arrancar de raíz su antisemitismo. Habría sido más convincente reconocer directamente las decisivas contribuciones de tantos pensadores «judíos» al progreso de Europa.

Las comillas se utilizan aquí simplemente porque la cultura moderna no es ni

cris- tiana ni judeocristiana: es burguesa.

El criterio se ha desplazado del campo dominado por el viejo debate (conciliar la fe -una religion- y la razon) para situarse en un terreno que ignora la religion. Los pensadores modernos no son entonces fundamentalmente ni cristianos ni judios. La civilizacion burguesa no es la creacion del cristianismo o del judeocristianismo. Al

contrario, son el cristianismo y el judaismo de los judios de Europa occidental los

que se adaptaron a la civilizacion burguesa. Se espera que el islam haga lo mismo. Es la condicion para que los pueblos musulmanes participen en la conformacion del

mundo y no queden excluidos de la misma.

133

La Re/orma, expresi6n ambigua de la adaptaci6n del cristianismo a la modernidad

La Reforma es un movimiento sumamente complejo, tanto en sus dimensiones doctrinales religiosas como en el alcance de las transformaciones sociales que la acompafiaron. Adem as, se desarrolla en territorios europeos muy distintos entre sf,

en los nucleos mas avanzados en la invencion del capitalismo (las Provincias Uni- das, Inglaterra) y en las regiones atrasadas (Alemania, Escandinavia). En estas con- diciones, es peligroso hablar de «protestantismo» en singular.

En el plano dogmatico, todos los grandes reformadores han apelado a un «retor- no a las fuentes» y con ese animo han rehabilitado el Antigua Testamento que el

catolicismo y la ortodoxia habian marginado. He desarrollado anteriormente la idea de que el cristianismo, en efecto, se habia constituido no en continuidad con el judaismo, sino en ruptura con el. El usa, hoy dia corriente, del calificativo «juedo- cristiano», popularizado par la expansion de un cierto discurso protestante (en lo esencial, particular de Estados Unidos), implica una inversion

de la vision de las

relaciones entre estas dos religiones monoteistas, a la cual los catolicos (pero nunca los ortodoxos) se sumaron tardiamente y sin gran conviccion mas o menos par oportunismo politico.

La llamada al «regreso a las fuentes» es un metoda que hallamos casi siempre en los movimientos que se reivindican religiosos. Pero en si mismo no significa apenas nada, siendo decisiva siempre la interpretacion de las fuentes en cuestion. En la

Reforma, los fragmentos de ideologias y los sistemas de valores que se expresan sobre este terreno de lo religioso conservan todas las sefiales de formas primitivas de reaccion al desafio capitalista naciente. El Renacimiento fue mas lejos en algunos de sus aspectos (Maquiavelo es uno de los testimonios mas elocuentes). Ahara bien, el

Renacimiento se desarrolla en territorio catolico (Italia). Y la gestion de algunas ciu- dades italianas comoverdaderas sociedades comerciales dirigidas par el sindicato de los accionistas mas ricos (Venecia es el prototipo) establecio una relacion con las for- mas primeras del capitalismo mas limpia aun de lo que sera la relacion protestantis- mo/capitalismo. Mas adelante, la Ilustracion que se desarrolla en paises catolicos

(Francia) y en otros protestantes (Inglaterra, Paises Bajos y Alemania) se situa mas en la tradicion laica del Renacimiento que en la de la reforma religiosa. Finalmente, la Revolucion francesa, par su caracter radical, da al laicismo su plena vigor, aban-

donando deliberadamente el terreno de las interpretaciones religiosas para situarse en el de la politica moderna, que es ampliamente producto de su invencion.

Se comprende entonces que, segun las circunstancias historicas, la Reforma haya podido acabar, bien con la institucion de Iglesias nacionales al servicio del compro- miso monarquialAntigua Regimen/gran burguesia emergente, bien con el repliegue de las clases dominadas en sectas que desarrollan visiones

apocalípticas.

134

El catolicismo, debido a su estructura jerarquizada, durante mucho tiempo rigi-

da frente al desafío de los tiempos modernos, terminó también por abrirse a la reinterpretación de los dogmas, con resultados finales que no son desdeñables.

No

me sorprende, en estas condiciones, que los nuevos avances en la interpretación de lo religioso -me refiero a los avances que en la actualidad representa la teología de

la liberación- encontrarán un terreno de reflexión fértil entre los católicos antes que entre los protestantes. ¡Decididamente la tesis de Weber no vale gran cosa!

Hubo también un bello ejemplo de involución en la interpretación religiosa asociada a la Reforma. Las sectas protestantes que se vieron obligadas a emigrar de Inglaterra en el siglo XVI habían desarrollado una interpretación muy particular del cristianismo, que no compartían ni los católicos ni los ortodoxos, ni siquiera -al

menos con el mismo grado de extremismo- la mayoría de los protestantes europeos, incluidos, por supuesto, los anglicanos, predominantes en las clases dirigentes de Inglaterra.

Esta particular forma de protestantismo implantada en Nueva Inglaterra está llamada a

marcar la ideología estadounidense, ya que será el medio por el cual la nueva sociedad estadounidense partirá a la conquista del continente, legitimándola en los términos expuestos en la Biblia (la violenta conquista de Israel de la tierra prometida, tema repetido hasta la saciedad en el discurso estadounidense). Más adelante, Estados Unidos extenderá al planeta entero su proyecto de realizar la obra que «Dios» le ha ordenado llevar a cabo, ya que el pueblo estadounidense se vive como el «pueblo

elegido», sinónimo, en realidad, de *Herrenvolk*, por retomar la terminología nazi paralela. En realidad, hemos llegado a esto hoy día. Y ello porque el

imperialismo estadounidense (y no «el Imperio») esta llamado a ser aun mas salvaje que lo que fueron sus predecesores (que no se declaraban investidos de ninguna mision divina). En todos los casos, se trate de sociedades catolicas o protestantes, de una escue-

la o de otra, no doy a la interpretacion religiosa un papel independiente determinante en la organizacion y el funcionamiento del poder real dominante.

El pasado no se convierte por la fuerza de las cosas en «transmision atavica»; la

historia transforma a los pueblos y las interpretaciones religiosas: incluso cuando persisten en formas aparentemente «antiguas» y petrificadas, son elias mismas el

objeto de revision de su articulacion con las demas dimensiones de la realidad social.

Dado que las evoluciones historicas de Europa, por una parte, y de Estados Unidos, por otra, han sido diferentes -catolicas o protestantes-, las sociedades europeas y la sociedad estadounidense tienen hoy dia culturas politicas divergentes.

La cultura politica es el producto de la historia considerada en su larga duracion,

la cual es siempre, por supuesto, propia de cada pais. En este plano, la historia de Estados Unidos esta marcada por especificidades que se separan de aquellas que

caracterizan la historia del continente europeo: la fundacion de Nueva Inglaterra

135

por sectas protestantes extremistas, el genocidio de los indios, la esclavitud de los negros, el desarrollo de «comunitarismos» asociadas a la sucesion de olas de migraciones del siglo XIX.

La «Revolucion americana», tan apreciada por muchos revolucionarios de 1789 y hoy dfa mas alabada que nunca, no fue mas que una guerra de independencia, limitada y sin consecuencias sociales. En su revuelta contra la monarquia inglesa, los colonos americanos no deseaban en absoluto transformar las relaciones economicas y sociales, sino tan solo no tener que compartir los

beneficios con la clase dirigente

de la madre patria. Querfan el poder para ellos, no para hacer algo distinto a lo que hicieron durante la epoca colonial, sino para continuar haciendolo con mayor deter- minacion y beneficia. Sus objetivos eran ante todo el afan de expansion hacia el oeste, que implicaba, entre otras cosas, el genocidio de los indios. En este marco, el mantenimiento de la esclavitud no fue tampoco objeto de ningun cuestionamiento. Los grandes jefes de la Revolucion americana eran casi todos propietarios esclavis- tas, y sus prejuicios, en este dominio, inquebrantables.

Las sucesivas olas de inmigracion desempeñaron igualmente su papel en el fortalecimiento de la ideologia estadounidense. Ciertamente, los inmigrantes no son

responsables de la miseria y de la opresion que estan en el origen de su partida; son, al contrario, sus vñctimas. Pero las circunstancias -es decir, su emigracion- les conducen a renunciar a la lucha colectiva para cambiar las condiciones comunes a sus

clases o grupos dentro de su propio pafs, en beneficia de una adhesion a la ideolo- gfa del exito individual en el pafs de acogida. Esta adhesion es alentada por el sis- tema estadounidense, y lo hace a la perfeccion. Se retrasa asf la toma de conciencia

de clase, la cual, apenas ha comenzado a madurar, debe hacer frente a una nueva

ola de inmigrantes, quedando asf abortada la cristalizacion polftica. Pero simulta- neamente, la migracion anima la «comunitarizacion» de la sociedad norteamerica-

na, ya que el «exito individual» no excluye la insercion fuerte en una sociedad de

origen (los irlandeses, los italianos, etc.) sin la cual el aislamiento individual podrfia resultar insoportable. Ahora bien, todavfa aquf el refuerzo de esta dimension de

identidad -que el sistema estadounidense recupera y fomenta- se hace en detri- mento de la conciencia de clase y de la formacion del ciudadano. Mientras que

en París el pueblo se disponfa a partir «al asalto del cielo» (me refiero aquí a la Comuna de 1871), en Estados Unidos las bandas constituidas por las sucesivas generaciones de inmigrantes pobres (irlandeses, italianos, etc.) se mataban entre ellas, manipuladas con un cinismo perfecto por parte de las clases dominantes.

La Europa protestante -Inglaterra, Alemania, Países Bajos, Escandinavia- comparaba al comienzo algunos fragmentos de una ideología similar a la de Estados Unidos,

vehiculada por el «regreso a la Biblia», si bien seguramente en formas atenuadas, sin comparación alguna con las formas extremas de las sectas que emigraron a Nueva

136

Inglaterra. Pero en los países en cuestión, las clases obreras lograron una conciencia de

clase asentada, que las sucesivas olas de inmigrantes a Estados Unidos esterilizaron. La emergencia de partidos obreros marco la diferencia: en Europa impuso combinacio-

nes de la ideología liberal y de sistemas de valores (la igualdad, entre otros) que no solamente le son extraños, sino incluso conflictivos. Por supuesto, estas combinaciones

han tenido su propia historia, siendo en cada país y en cada momento diferentes del resto. Pero preservaron la autonomía de lo político frente a lo económico dominante. En Estados Unidos no hay partido obrero, ni lo hubo nunca. Las ideologías comunitarias -incluida la más radical de ellas, la de la comunidad negra- no podían constituir un sustituto de la ausencia de una ideología socialista de la clase obrera,

ya que por definición el comunitarismo se inscribe en el marco del racismo generalizado que combate en su propio terreno, sin más.

La combinación propia de la formación histórica de la sociedad de Estados Unidos -ideología religiosa «bíblica» dominante en ausencia de partido obrero- pro-

dujo finalmente una situación sin ningún paralelo hasta entonces, la de un partido de facto único, el partido del capital.

La democracia estadounidense constituye hoy día el modelo avanzado de lo que yo llamo «democracia de baja intensidad». Su funcionamiento se basa en una total separación entre la gestión política de la vida, establecida sobre la práctica de la democracia electoral, y la de la vida económica, gobernada por las leyes de la acu-

mulación de capital. Y, además, esta separación no es el objeto de un cuestionamiento radical, sino que forma parte en realidad de lo que se llama el consenso general. Ahora bien, esta separación aniquila todo el potencial creativo de la democracia política y castra las instituciones representativas (parlamentos y demás), que se sienten impotentes frente al «mercado» cuyos dictados aceptan.

El Estado estadounidense está, por este motivo, exclusivamente al servicio de la economía (es decir, del capital, del que es el fiel y exclusivo servidor, sin tener que preocuparse por otros intereses sociales). Y puede estarlo porque la formación his-

torica de la sociedad estadounidense ha bloqueado, en las clases populares, la maduración de una conciencia política de clase, de una verdadera conciencia ciudadana.

Como contrapunto, en Europa el Estado ha sido (y puede volver a serlo) el obligado punto de paso de los intereses sociales y a partir de ahí se han podido favorecer los compromisos históricos que dan sentido y alcance real a la práctica democrática. Si las luchas de clase y las luchas políticas que conservan su autonomía frente a lógicas exclusivas de acumulación del capital no obligan al Estado a cumplir esta función, entonces la democracia se convierte en una práctica irrisoria, como lo es en Estados Unidos.

La ideología estadounidense, como todas las ideologías, experimenta «el paso del tiempo». En los periodos «tranquilos» de la historia -marcados por un bello

satisfacto-

rias- la presión que la clase dirigente debe ejercer sobre su pueblo se debilita. De vez en cuando, según las necesidades del momento, esta clase dirigente «vuelve a hinchar» la ideología estadounidense por medios que son siempre los mismos: se

designa un enemigo (el Imperio del Mal, el eje del Mal) siempre exterior, quedan-

do decretada la sociedad estadounidense como buena por definición, y esa designación permite la «movilización total» de todos los medios, destinados a aniquilar-

lo. Ayer fue el comunismo, que permitió, a través del macarthismo (olvidado por los

«proestadounidenses») iniciar la Guerra Fría y subalternizar Europa; hoy es el

«terrorismo», pretexto evidente (el 11 de septiembre recuerda tanto al incendio del Reichstag) que posibilita la aceptación del verdadero proyecto de la clase dirigente:

asegurarse el control militar del planeta.

Pero que nadie se engañe. No es la ideología fundamentalista con pretensiones religiosas la que está en los puestos de mando y la que impondría su lógica a los verdaderos detentadores del poder, es decir, el capital y sus servidores en el Estado. Es el capital quien toma en solitario todas las decisiones que más le convienen y quien después moviliza inmediatamente la ideología estadounidense en cuestión para ponerla a su servicio. Los medios utilizados -desinformación sistemática sin igual-

resultan entonces eficaces, aislando a los espíritus críticos, sometiendo a un odio- so chantaje permanente. El poder logra entonces manipular sin dificultad una «opinión» cuidada en su necesidad.

El islam político

La modernidad esta fundada sobre el principio de que los seres humanos, tanto individual como colectivamente, hacen su historia, y que para hacerla tienen el derecho a innovar y a no respetar la tradicion. Proclamar este principio significaba operar una ruptura con el principio fundamental que regia todas las sociedades pre- modernas, incluyendo, por supuesto, la de la Europa feudal y cristiana. La modernidad nacio con esta proclamacion. No se trataba de un renacimiento, sino de un nacimiento a secas. La calificacion de Renacimiento que los mismos europeos dieron a este momento de la historia es, pues, engañosa: se trata del producto de una construccion ideologica segun la cual la Antigüedad grecorromana habria conocido el principio de modernidad, el cual fue sepultado durante la «Edad Media» (entre la modernidad antigua y la nueva modernidad) por el oscurantismo religioso. Percepcion mitica de la Antigüedad que funda a su vez el eurocentrismo por el cual Europa pretende heredar de su pasado, «retornar a sus fuentes» (de ahí el Re-

nacimiento), aunque al hacerlo opere una ruptura con su propia historia. 138

El Renacimiento europeo fue producto de una dinamica social interna, la solucion aportada a las contradicciones propias de la Europa de la epoca por la invencion del capitalismo. Por el contrario, lo que los arabes por imitacion han llamado su Renacimiento -la Nahda del siglo XIX- no lo era; era la reaccion ante un choque extremo. La Europa que la modernidad habia hecho fuerte y conquistadora ejerce sobre el mundo arabe un efecto ambiguo, a la vez de atraccion (admiracion) y de

repulsion (por la arrogancia de su conquista). El «re-nacimiento» arabe toma su calificativo al pie de la letra. Piensan que si los arabes, como los europeos habian hecho (es lo que ellos mismos dicen), «retornaran» a sus fuentes, por un momento envilecidas, encontrarian su grandeza. La Nahda no sabe en que consiste la modernidad que constituye la potencia de Europa.

No es este el sitio para volver sobre los diferentes aspectos y momentos del despliegue de la Nahda. Me contentare con decir brevemente que la Nahda no opera las rupturas necesarias con la tradicion que definen la modernidad.

En la construccion de su «renacimiento» los europeos situaron su origen, aunque sea mitologico, antes del cristianismo, en la Grecia antigua. Esta invencion les ayudara a relativizar la dimension religiosa de su «especificidad». Por el contrario, los arabes, en su construccion por analogia, situaron su origen en el

islam. Ello les

obliga a borrar de su herencia la aportación de las civilizaciones del antiguo Oriente, motejado de jahiliya, es decir, de tiempo impío.

Se comprende entonces por qué la Nahda no capta lo que significa el laicismo, es decir, la separación entre religión y política, lo cual constituye la condición para

que la política se convierta en el dominio de la libre innovación, esto es, de la democracia

en el sentido moderno. La Nahda cree poder sustituirla con una relectura de la religión purgada de sus derivas oscurantistas. Y basta el día de hoy, las sociedades árabes están mal equipadas para comprender que el laicismo no es una «espe-

cificidad» occidental, sino una exigencia de la modernidad. La Nahda no comprende lo que significa la democracia, entendida justamente como el derecho de romper con la tradición. Permanece, así, prisionera de los conceptos del Estado autocrático-

co; hace votos por un despota «justo» (al moustabid al adel), ni siquiera «ilustrado».

Y el matiz es significativo. La Nahda no comprende que la modernidad produce

igualmente la aspiración de las mujeres a su liberación, ejerciendo por ello mismo su derecho a innovar, a romper con la tradición. En definitiva, la Nahda reduce la

modernidad a la apariencia inmediata de lo que produce: el progreso técnico. Esta

representación, voluntariamente sobresimplificada, no significa que su autor ignore las contradicciones que se expresan en la Nahda, ni que ciertos pensadores de

vanguardia hayan sido conscientes de los verdaderos desafíos de la modernidad,

como Kassem Amin en lo que concierne a la importancia de la liberación de las mujeres, Ali Abdel Razek en lo que se refiere al laicismo, Kawakibi en lo que atañe

139

al reto democrático. Pero ninguna de esas innovaciones ha tenido efectos; al contrario, la sociedad árabe ha reaccionado renunciando a proseguir los caminos indicados. La Nahda no es, pues, el momento del nacimiento de la modernidad en tie-

rra árabe, sino el de su aborto.

Dado que las sociedades árabes no han entrado todavía en la modernidad, aunque sufren frontalmente el reto cotidiano de hacerlo, los pueblos árabes aceptan aun

estos preceptos de poder autocrático. Este conserva su legitimidad o la pierde sobre otros terrenos distintos de su no reconocimiento del principio de democracia. Si es capaz de resistir a la agresión imperialista -o dar esa impresión-, si es capaz de ofre-

cer una mejora visible de las condiciones materiales de vida de muchos, aunque no de todos, el poder autocrático -convertido en despótico ilustrado- se beneficia de una popularidad que le sirve de garantía. El hecho de que las sociedades árabes no hayan entrado en la modernidad explica también el brutal rechazo teórico de esta: tratada como tema ideológico exclusivo colocado en el centro del proyecto islamista, puede encontrar un eco favorable tan potente como se sabe.

Más allá de este principio de no modernidad, la legitimidad del poder autocrático procede de la tradición. Puede tratarse en algunos casos de una tradición de monarquía nacional y religiosa, como en Marruecos, o de una monarquía tribal, como en la península Arábiga. Pero existe otra forma de tradición, que es la heredada del Imperio otomano, dominante desde Argelia hasta Iraq, esto es, sobre el espacio fundamental del mundo árabe, que yo califico de tradición de «poder de los mamelucos». ♦ De qué se trata? De un sistema complejo que asocia el poder personalizado de

hombres de guerra (mas o menos centralizado y jerarquizado, o, al contrario, disperso), de comerciantes y religiosos. Digo bien hombres, ya que evidentemente las mujeres estaban excluidas de todo tipo responsabilidades. Las tres dimensiones de esta organizacion no se yuxtaponen; verdaderamente se fusionan en una sola realidad del poder.

Los mamelucos son hombres de guerra que obtienen su legitimidad de una cierta concepcion del islam que pone el acento en el contraste Dar El Salam (mundo musulman-mundo sumiso a las reglas de una gestion padfica)/Dar El Harb (mundo extra musulman, lugar de persecucion de la Jihad «guerra santa»). No es por azar que este concepto militar de la gestion politica lo forjaran los conquistadores turcos sely(Icidas, mas tarde otomanos, autocalificandose de «ghazi», es decir, de los conquistadores y colonizadores de la Anatolia bizantina. No es un azar que el sistema

de los mamelucos se construyera a partir de la epoca de Salah El Dine, liberador de

las tierras ocupadas hasta entonces por los cruzados. Salah El Dine es siempre evocado con respetuosa admiracion por los poderes populistas y nacionalistas contemporaneos,

sin que jamas se consideren los estragos del sistema del que es responsable; ni siquiera se rozan. Al termino de las cruzadas, el mundo arabe (convertido en

140

turco-arabe) entra en un proceso de feudalizacion militar y de repliegue sobre si

mismo, que supuso una regresion que puso fin a la brillante civilizacion de los primeros siglos del califato, lo cual coincide con el momento en que Europa inicia su

salida del feudalismo, disponiéndose a dar el salto a la invencion de la modernidad y, a partir de ahi, a la conquista del mundo.

Como contrapartida a esta funcion de protectores del islam, los mamelucos dejaron a los hombres de religion el monopolio de la interpretacion de los dogmas,

de la justicia ejercida en su nombre y de la polida moral de la sociedad. Reducida a su dimension social puramente convencional -solo importa el respeto de los ritos-, la religion es perfectamente instrumentalizada poredel poder autocratico delos guerreros. La vida economica queda entonces sometida a los humores del poder politico- militar. El campesinado queda, cada vez que ello es posible, sometido directamen-

te a las sangrias de esta clase dirigente, y la propiedad privada (cuyo principio queda incontestablemente sacralizado por los textos fundadores del islam) resulta

precarizada. Los beneficios del comercio no lo seran menos.

La clase dirigente mameluca aspira naturalmente a la fragmentacion de su poder autocratico. Formalmente sumisos al sultan-califa, los mamelucos se benefician de la distancia -por entonces grande- que les separa de la capital Estambul, para ejer-

cer a titulo personal todo el poder real en el radio de terreno que les corresponde.

Donde la tradicion de centralizacion estatal es milenaria, como en Egipto, se suce- den las tentativas de disciplinar el conjunto del cuerpo militar. No es casualidad que

Mohamed Ali estableciera su poder centralizado masacrando a los mamelucos, para reconstruir, no obstante, una aristocracia militar-territorial en lo sucesivo entera- mente sometida a su poder personal. Los beys de Tunez intentaron hacer lo mismo a una escala menor; los beys de Argelia jamas lo lograrian. A su vez, el sultanato oto- mano lo conseguira, integrando de este modo sus provincias turcas, kurdas y arme- nias de Anatolia, y sus provincias arabes de la Siria historica y de Iraq en un poder «modernizado» de ese modo.

❖Modernizacion a secas? ❖0 solamente modernizacion de la autocracia?
❖Des-

potismo ilustrado o despotismo sin mas? Las fluctuaciones y las variantes se sitúan en este abanico, sin inaugurar nada que permita avanzar.

Sin duda, el modelo autocratico de tipo mameluco hubo de formarse contando con las numerosas y diversas realidades que han definido siempre sus limites reales. Comunidades de campesinos refugiados en sus montafias fortificadas (kabyles, maro- nitas, drusos, alaounitas), cofradias sufies un poco por todas partes, que obligan a los poderes dominantes a establecer compromisos y a la tolerancia de los insumisos. En Marruecos, el contraste entre el Maghzen y el Bled Siba es de naturaleza analoga. ♦ Se han renovado hasta el punto las formas del ejercicio del poder en el mundo arabe como para decir que las aqui descritas pertenecen ya a un pasado cumplido?

141

El Estado autocratico y las formas de gestion politica con las que este se combina

aun se hallan ciertamente vigentes, pero la crisis que ya ha erosionado en gran parte su legitimidad ha sido tan profunda que son cada vez menos aptas para hacer frente a los desafios de la modernidad. La emergencia del islam politico, la confusion

de los conflictos politicos, pero tambien el renacimiento de las luchas sociales son algunos de los testimonios de esta crisis.

El error fatal es creer que la emergencia de movimientos politicos movilizadores de amplias masas que se reivindican del islam sea el inevitable producto de la irrup-

cion en escena de pueblos cultural y politicamente atrasados, incapaces de comprender otro lenguaje que no sea el de su oscurantismo casi atavico. Error de un

discurso fundado sobre el prejuicio de que solo Occidente podia inventar la moder-

nidad, mientras que los pueblos musulmanes permanecerian encerrados en una «tradicion» inmutable que les hace incapaces de comprender el alcance del cambio

necesario.

Los pueblos musulmanes y el islam tienen una historia, como cualquier otra región del mundo, que es la historia de las interpretaciones diversas de las relaciones existentes entre razón y fe, la historia de las adaptaciones y de las transformaciones

mutuas de la sociedad y su religión. Pero la realidad de esta historia es negada no solamente por los discursos eurocentricos, sino igualmente por los movimientos contemporaneos que se reclaman del islam. Unos y otros comparten en efecto el mismo prejuicio culturalista en virtud del cual las «especificidades» propias de las diferentes trayectorias de los pueblos y de sus religiones serían de naturaleza intangible, inmensurable y transhistoricas. Al eurocentrismo de los occidentales el islam político contemporaneo no opone mas que un eurocentrismo invertido.

La emergencia de los movimientos que se reclaman del islam es en realidad la expresión de una violenta revuelta contra los efectos destructores del capitalismo realmente existente, contra la modernidad inacabada, mutilada y engañosa que le acompaña. Es la expresión de una revuelta perfectamente legítima contra un sistema que no tiene nada que ofrecer a los pueblos en cuestión.

El discurso del islam propuesto como alternativa a la modernidad capitalista (a la cual se asimilan sin matices las experiencias de modernidad de los socialismos históricos) es de naturaleza política y de ningún modo teológica. Los frecuentes y peyorativos calificativos de integrista y fundamentalista que se usan para hablar del

mismo no cuadran en absoluto con este, el cual, por otra parte, en raras ocasiones hace referencia a esos calificativos, excepto por boca de algunos intelectuales musulmanes contemporaneos que se dirigen en esos términos mas a la opinión occidental que a la suya propia.

El islam propuesto es, en este caso, el adversario de cualquier teología de la liberación. El islam político llama a la sumisión, no a la emancipación. La única

tiva de lectura del islam que se oriento en el sentido de la emancipacion fue la del sudanes Mahmoud Taha. Condenado a muerte y ejecutado por el poder del Jartum, Taha no ha sido reivindicado por ningun partido del movimiento islamico, ni «radi- cal» ni «moderado», y no ha sido defendido por ninguno de los intelectuales que

reivindican el «renacimiento islamico», 0 que se limitan unicamente a expresar el deseo de dialogar con estos movimientos.

Los paladines del «renacimiento islamico» en cuestion no estan interesados en la teologia y no hacen nunca referencia a los grandes textos que se refieren a ella.

En este terreno, lo que ellos entienden por islam parece no ser algo distinto de una vision convencional y social de la religion, reducida al respeto formal e integral de

la practica ritual. El islam en cuestion definiria una «comunidad» a la que se pertenece por herencia, como la etnicidad, y no una conviccion personal intima y fuerte. Se trata unicamente de afirmar una «identidad colectiva», nada mas. Es la razon

por la cual la expresion de islam politico, con la que el conjunto de estos movimientos se califican en los paises arabes, es ciertamente mas exacta.

El islam politico moderno fue inventado por los orientalistas al servicio del poder britanico en la India, antes de ser retomado tal cual por los pakistaneses maw- dudi. Se trata de «probar» que los musulmanes creyentes no estan autorizados a vivir en un Estado que no fuera islamico -anticipandose a la division de la India-

porque el islam ignoraria la posibilidad de una separacion entre Estado y religion. ¡Los orientalistas en cuestion omitieron observar que los ingleses del siglo XIII no habrian concebido su supervivencia al margen del cristianismo!

Abul Ala Al Mawdudi retoma así el tema según el cual el poder emana de Dios y solo de él (wilaya al/ah), rechazando el concepto de ciudadanos con derecho a legislar por cuenta propia, sin que recaiga sobre el Estado otra tarea que la de

aplicar la ley definida de una vez por todas (la sharia). Joseph de Maistre habfa ya escrito cosas analogas, acusando a la Revolucion del crimen de haber inventado la democracia moderna y la emancipacion del individuo.

Al rechazar el concepto de modernidad emancipadora, el islam politico rechaza el

principio mismo de la democracia, esto es, el derecho de la sociedad a construir su futuro mediante la libertad que se concede a sf misma de legislar. El principio de la

shura, que el islam politico pretende sea la forma islamica de la democracia, no lo es,

al estar prisionero de la prohibicion de la innovacion (ibda), no aceptando en rigor mas que la interpretacion de la tradicion (ijtihad). La shura no es mas que una de las

múltiples formas de consulta que encontramos en todas las sociedades premodernas, predemocraticas. Por supuesto, la interpretacion ha sido a veces el vehfculo de transformaciones reales, impuestas por nuevas exigencias. Pero sigue siendo cierto que por su principio mismo -el rechazo del derecho a la ruptura con el pasado-, encierra en un callejon sin salida el combate moderno por el cambio social y la democracia. El

143

pretendido paralelismo entre los partidos islamistas -radicales o moderados, pues todos se adhieren a los mismos principios «antimodernos» en nombre de la pretendida especificidad del islam-y los partidos democristianos de la Europa moderna no tiene asf rigurosamente hablando ninguna validez, si bien los medios de comunica-

cion y la diplomacia estadounidense se refieren a el incesantemente para legitimar su

apoyo a regimenes eventualmente «islamistas». La democracia cristiana se inscribe en la modernidad, de la que acepta el concepto fundamental de democracia creativa como lo esencial del concepto de laicismo. El islam politico

rechaza la modernidad,

proclamando tal rechazo sin ni siquiera comprender su sentido.

El islam que se propone ciertamente no merece el calificativo de «moderno»; y las llamadas de socorro sobre este terreno por parte de los amigos del «dialogo» son de una simpleza extrema, y van del uso de casetes por sus propagandistas a la

observacion de que estos se reclutan en capas «educadas», jingenieros por ejem-

plo! Ademias, el discurso de estos movimientos no conoda apenas mas que el islam wahabf, que rechaza todo lo que la interaccion entre el islam historico y la filosoffa

griega en su tiempo produjo, y que se contenta con machacar los escritos planos del mas reaccionario de los teologos de la Edad Media, Ibn Taymiya. Aunque algunos de sus paladines califican esta interpretacion de «retorno a las fuentes» (incluso hasta el islam de tiempos del profeta), no se trata en realidad mas que de un retor- no a las concepciones en vigor hace doscientos afios, las de una sociedad detenida

en su desarrollo desde hace muchos siglos.

El islam politico contemporaneo no es el producto de una reaccion a los pretendidos abusos del laicismo, como desgraciadamente se dice con frecuencia. For- que ninguna sociedad musulmana de los tiempos modernos -excepto en la difunta

Union Sovietica- ha sido jamas verdaderamente laica, y todavfa menos se ha visto

sacudida por las audacias de un poder «ateo» agresivo cualquiera. Los Estados semimodernos de la Turqufa kemalista, del Egipto nasseriano y de la Siria y del Iraq

baazistas se conformaron con domesticar a los religiosos (como aparentemente sucedio con frecuencia) para imponerles un discurso destinado exclusivamente a legitimar sus opciones polfticas. El inicio de una idea laica no existfa mas que en

ciertos medios intelectuales críticos. No tenía ninguna influencia en el Estado; y este, arrastrado por su proyecto nacionalista, a veces retrocedió hacia este terreno,

como atestigua la inquietante evolución inaugurada en tiempos de Nasser, que efectuó una ruptura con la política que el Wafd había adoptado desde 1919. La explicación de esta deriva es quizá evidente: al rechazar la democracia, los regímenes en cuestión la sustituyeron por «la homogeneidad de la comunidad», operación cuyos

peligros acechan de modo creciente en el propio Occidente contemporáneo.

El islam político propone dar el último toque a una evolución iniciada ya hace mucho en los países afectados, dirigida a restablecer un orden teocrático conservador

144

sin disimulo, asociado a un poder político de tipo «mameluco». La referencia a esta casta militar dirigente basta hace dos siglos -que se coloca por encima de toda ley (fingiendo no conocer en este terreno más que la charia), que acapara los beneficios de la vida económica y que acepta, en el nombre del «realismo», integrarse en posición subalterna en la mundialización capitalista de la época- llama la atención

de cualquiera que observe tanto los regímenes posnacionalistas degradados de la región como los nuevos regímenes pretendidamente islámicos, que son sus hermanos gemelos.

Desde este punto de vista fundamental, no hay apenas diferencia entre las

corrientes llamadas «radicales» del islam político y aquellas que desearían poseer un aspecto «moderado»: el proyecto de unos y de otros es idéntico.

El caso de Iran tampoco escapa a la regla general, a pesar de las confusiones que estuvieron en el origen de su éxito, debidas a la concomitancia entre el desarrollo del movimiento islamista y la lucha contra la dictadura del shah socialmente retro-

grada y politicamente proestadounidense. En un primer tiempo, las extravagancias

extremistas del poder teocratico iran! quedaban compensadas por sus posiciones antiimperialistas, de las que extraia su legitimidad al tiempo que le daban un eco de poderosa popularidad mas alia de sus fronteras. Pero progresivamente el regimen demostraria que era incapaz de hacer suyo el reto de un desarrollo economico y social novedoso. La «dictadura de los turbantes» (los hombres de religion) que habia tornado el relevo de la de las «gorras» (militares y tecnocratas), como se dice

en Iran, se salda con una fantastica degradacion de los aparatos economicos del pais. El Iran que se vanagloriaba de «hacer como Corea» se coloca hoy dia en el grupo de los paises del «Cuarto Mundo». La insensibilidad del ala dura del poder a los problemas sociales a los que se enfrentan las clases populares del pais esta en el origen de su relevo por aquellos que se han autocalificado como «reformadores»,

portadores de un proyecto capaz ciertamente de atenuar los rigores de la dictadura teocratica, pero sin renunciar, sin embargo, a su principia inscrito en la constitucion («wilaya al/aqih»), sobre el que reposa el monopolio de un poder llevado progresivamente a renunciar a sus posiciones «antiimperialistas» para integrar el banal

mundo comprado tipico de las periferias. El sistema del islam politico en Iran esta en un callejon sin salida. Las luchas politicas y sociales en las que ahora esta embarcado abiertamente el pueblo irani deberan, un dia u otro, conducir al rechazo del principia de la «wilaya alfaqih», el cual coloca al colegio de los hombres de religion por encima de todas las instituciones de la sociedad politica y civil. Es la condicion de su exito.

El islam politico no es, en definitiva, nada mas que una adaptacion al estatuto

subalterno del capitalismo comprador. Su forma pretendidamente «moderada» constituye, probablemente por este motivo, el principal peligro que amenaza a los pue-

bios afectados, no teniendo la violencia de los «radicales» otra función que la de desestabilizar el Estado para permitir la instalación del nuevo poder comprador. El apoyo lucido que las diplomacias de los países de la Triada alienados tras Estados Unidos aportan a esta «solución» del problema es perfectamente coherente con su voluntad de imponer el orden liberal mundializado al servicio del capital dominante. Los dos discursos, el del capitalismo liberal mundializado y el del islam político, no entran en conflicto, sino que, por el contrario, son perfectamente complementarios. La ideología de los «comunitarismos» a la estadounidense, que el aire de los tiempos se emplea en popularizar, oblitera la conciencia y las luchas sociales para sustituirlas por pretendidas «identidades» colectivas que ignoran estas. Esta ideología es así perfectamente instrumentalizada por la estrategia de dominio del capital,

porque transfiere las luchas del área de las contradicciones sociales reales al mundo de lo imaginario considerado cultural, transhistórico y absoluto. Ahora bien, el islam

político es precisamente un «comunitarismo».

Las diplomacias de las potencias del G7, y singularmente la de Estados Unidos,

saben lo que hacen al elegir apoyar al islam político. Lo han hecho en Afganistán, calificando a sus islamistas de «combatientes por la libertad» (i) contra la horrible

dictadura del comunismo, que no era en realidad más que un proyecto de despotismo ilustrado, moderno y nacional populista, que tuvo la audacia de abrir las escuelas para niñas. Las diplomacias continúan haciéndolo de Egipto a Argelia; pre-

pararon en Iraq un relevo de la dictadura del Baaz por islamistas «amigos». Estas

potencias saben que el poder del islam político tiene la virtud de reducir a la impotencia a los pueblos afectados y, en consecuencia, de asegurar sin dificultad la

reducción de estos países a economías compradoras.

Con el cinismo que le caracteriza, el establishment estadounidense sabe extraer

un segundo beneficia del islam político. Las «derivadas» de los regímenes que han ins-

pirado -por ejemplo los talibanes- (que en realidad no son derivadas, sino que de hecho se inscriben en la lógica de sus programas) pueden ser explotadas cada vez que el imperialismo estime útil intervenir, brutalmente si es necesario. El «salvajismo» atribuido a los pueblos que son las primeras víctimas del islam político permite alimentar «la islamofobia». Esto hace que se acepte con mayor facilidad la pers-

pectiva de un «apartheid a escala mundial», que es la culminación lógica y necesaria de una expansión capitalista cada vez más polarizadora.

Los únicos movimientos políticos que se redaman del islam que son condenados sin matices por las potencias del G7 son aquellos que se inscriben -por la coyuntura local y objetiva- en las luchas antiimperialistas: Hezbola en el Líbano,

Hamas en Palestina. No es una casualidad.

146

Actualidad del pensamiento de Césaire: redefinición del sistema-mundo y

producción de utopía desde la diferencia colonial

RAMON GROSGUÉL

Hablar del legado de Aimé Césaire y de su influencia en el siglo XX en un breve ensayo es tarea imposible y abocada al fracaso desde el comienzo. Crítico cultural, historiador de la revolución haitiana, comunista disidente, fundador del movimiento de la negritud en la década de 1930 en París, poeta surrealista, maestro de liceo de Frantz Fanon, alcalde de Fort-de France y representante de Martinica en la Asamblea Nacional de Francia durante cincuenta años, líder de la descolonización vía la integración con igualdad ciudadana (departamentalización) de las antiguas colonias francesas (La Reunión, Martinica, Guadalupe y la Guyana Francesa), portavoz de los oprimidos y feroz opositor a la guerra de Argelia como diputado en la Asamblea Nacional, uno de los más activos defensores de las reformas para otorgar mayor poder local a los departamentos franceses (aprobada en 1981), pionero de la crítica antirracista y

de los estudios poscoloniales, caribeeño, luchador anticolonialista, dramaturgo y fuente de inspiración de los movimientos de liberación nacional africanos, Aimé Césaire es, en fin, uno de los personajes más importantes del siglo

XX al que no pretendemos hacerle justicia en este ensayo.

Césaire se destaca como uno de los intelectuales visionarios que se adelantan a los acontecimientos de su época. Anticipó con décadas de antelación los límites de la descolonización jurídico-política de los pueblos coloniales en el siglo XX, el pensamiento que hoy conocemos como poscolonial, la crítica al eurocentrismo del

movimiento comunista, el reduccionismo de clase y su ceguera ante los procesos de

racialización, la crítica al universalismo abstracto del pensamiento occidentalista y la propuesta por un universalismo concreto como alternativa descolonizadora. Sin

embargo, Aimé Césaire sigue siendo un pensador ignorado, subestimado y casi desconocido en el Primer Mundo.

147

En este breve ensayo quiero destacar dos aspectos de la aportación de Césaire que constituyen contribuciones significativas a los debates contemporáneos: (1) las implicaciones de la originalidad de su crítica al nazismo a los debates contemporá-

neos acerca de la conceptualización del sistema-mundo capitalista y su correspondiente cartografía de poder, y (2) las implicaciones de su crítica original sobre cómo

el discurso de la modernidad eurocentrada ha articulado en el ámbito político-filosófico

la relación entre lo universal y lo particular, y sus consecuencias para pensar utopías alternativas otras al presente sistema.

Nazismo, geopolítica del conocimiento y sistema-mundo

Para Césaire, que se muestra contrario a las interpretaciones del nazismo que ponen el acento en la anomalía del fenómeno fascista en Europa respecto a la historia de Occidente, el nazismo es una continuación de la expansión modernocolonial europea.

Césaire pone en el centro de la interpretación del nazismo el asunto de la colonialidad inherente al sistema capitalista mundial. No se trata de una anomalía de la modernidad o de la historia europea. Los métodos que históricamente fueron y siguen siendo usados contra el mundo no europeo son inherentes al lado oscuro de la modernidad, es decir, la colonialidad. Antes de ser sus víctimas, los europeos fueron en primer lugar cómplices del nazismo al legitimarlo por siglos siempre que se tratara de poblaciones no europeas. No hay nada original en el nazismo que no fuera antes implementado por el colonialismo contra pueblos no europeos. Genocidio, racismo, explotación del trabajo por métodos coercitivos, autoritarismo, masacres, torturas, campos de concentración, fenómenos todos ellos que no son originales del nazismo, sino que nacen con la

emergencia de la modernidad/colonialidad y su correspondiente jerarquía entre europeos y no europeos vigente desde fines del siglo XV. La expansión ibérica en las Ame-

ricas y la expulsión de la España islámica por la España católica en nombre de la «pureza de sangre» inician en 1492 este proceso. El punto central de Césaire es el

siguiente: lo que siempre fue tolerado para el mundo no europeo terminó afectando a los propios europeos por el «efecto bumerán del colonialismo». Todas las violaciones, torturas, asesinatos, y genocidios que el racismo de la supremacía blanca aplica y tole-

ra como métodos naturales y normales para civilizar a la barbarie del mundo colonizado terminan sembrando un veneno en la psique y en el espíritu del propio colonizador. Hay un Hitler, nos dice Césaire, dentro de cada humanista y burgués europeo. De manera que para Césaire lo que muchos europeos no toleran del nazismo no son sus crímenes y humillaciones en sí mismos, sino que dichos crímenes hayan sido cometidos contra el hombre blanco. Es decir, lo

que Europa no perdona al nazismo es haber utilizado procedimientos racistas coloniales, que antes eran de uso exclusivo de euro-

148

peos contra africanos, indigenas, arabes o asiaticos, durante la Segunda Guerra Mundial para conquistar y colonizar a otros europeos. Aqui vemos los limites epistemicos

del seudohumanismo racista europeo: los «derechos del hombre» del siglo xvnr y luego los derechos humanos de mediados del siglo XX no son extensivos a toda la humanidad, sino que se reducen a los derechos del hombre europeo.

La pregunta epistemica es la siguiente: ¿que permite a Cesaire hacer esta interpretacion original acerca del nazismo a principios de la decada de 1950 cuando ningun intelectual europeo o euroamericano veia la relacion de continuidad entre colonialidad y fascismo? La unica excepcion fue un grupo de pensadores negros que compartian entre otras cosas la interpretacion de la existencia de una continuidad directa entre los racismos coloniales y el nazismo en Europa. Se trata de la tradicion de pensadores negros norteamericanos y caribeños como W. E. B. Dubois, George

Padmore, Oliver Cox, C. L. R. James y otros (Kelley, 2000). Para ellos el fascismo no era mas que la aplicacion a las poblaciones europeas de las tecnicas de poder coloniales que por siglos se usaron contra poblaciones no europeas. Al igual que Cesaire, estos pensadores argumentaban que el capitalismo siempre habia sido un sistema mundial (en oposicion a nacional) y que el racismo no era una superestructura/epifenomeno sino un rasgo constitutivo del sistema capitalista. El racismo era

la logica que organizaba a las poblaciones del mundo en la division internacional del trabajo de centros y periferias, la cual generaba la consiguiente acumulacion de capital a escala mundial que se superponia a la jerarquia racial de europeos versus no europeos respecto a la cual estos ultimos constituian la mano de obra barata producida politicamente por medios violentos y coercitivos. En esta conceptualizacion, la categoria de clase no podia desligarse a escala mundial de la categoria de raza.

Este planteamiento tenia implicaciones politicas enormes. Como nos dice

Cesaire:

Senghor y yo [líderes del movimiento de la negritud en Francia] sentíamos que nuestra liberación nos localizaba políticamente en la izquierda, pero ambos nos rehusábamos a reducir la cuestión negra a un simple problema social. Hay gente, incluso hoy día, que todavía piensan que todo se reduce a simplemente una cuestión de que la izquierda tome el poder en Francia y que con un cambio en las condiciones económicas la cuestión negra desapareciera automáticamente. Nunca estuve de acuerdo con esto. Yo pienso que la cuestión económica es importante, pero no es la (única cuestión) (Depestre, 1972).

¿Por qué Cesaire y este grupo de intelectuales negros pudo ver la continuidad entre colonialismo y fascismo, la relación no reduccionista entre acumulación de capital y

racismo, mientras que los intelectuales blancos de la época (y todavía hoy día) no alcanzaron a verla? Esta pregunta nos lanza directamente al asunto de la geopolítica y la corpo-política del conocimiento. Estos pensadores negros pensando desde su cuerpo,

149

desde su piel, desde el lado otro de la «diferencia colonial» (Mignolo, 2000), logran ver procesos que le son invisibles al hombre europeo. Se trata de un cambio en la geografía de la razón que contribuye a producir no un nuevo conocimiento dentro de la genealogía temporal del pensamiento occidental, sino un «conocimiento otro» pensado desde un «espacio y un cuerpo otro» en la configuración de poder mundial.

Solo desde una mirada eurocentrada se podría decir que el nazismo es una anomalía en la historia de Occidente. Para esta mirada el colonialismo es invisible y, por

lo tanto, no tiene nada que ver con lo que pasa dentro de Europa o dentro de Estados Unidos. Es invisible, pues, como la modernidad en Europa y Euro-América se formó sobre los hombros de la colonialidad de las poblaciones no europeas. Si nos localizamos geopolíticamente desde el lado otro de la diferencia colonial, es decir, si cambiamos la «geografía de la razón» (Maldonado-Torres, 2004), logramos ver cómo el salvajismo del «nazismo» nace en las prácticas

coloniales anteriores a la

propia formación del movimiento nazi. Por eso para estos pensadores negros, lo que Europa describe como nazismo no es otra cosa que el colonialismo regresando a casa para conquistar a los conquistadores.

La geopolítica y corpo-política del conocimiento desde la cual piensan estos intelectuales negros no constituye un relativismo perspectivista, es decir, un punto de

vista distinto correspondiente a las diversas posiciones de cada cual y en el que todos

estarian en una posición igualmente verdadera y correcta. Se trata de algo más profundo. Se trata de una corrección a la mirada limitada que el eurocentrismo produce del mundo, se trata de la producción de una verdad histórica con implicaciones universales que epistemológicamente le ha sido invisible al hombre europeo percibir y, por consiguiente, conceptualizar y aceptar. Este ensayo propone que una perspectiva epistémica desde una localización otra en la diferencia colonial tiene mucho que contribuir a una perspectiva crítica descolonizadora del conocimiento y, por consiguiente, a una «corrección» de la manera como tradicionalmente entendemos el capitalismo como sistema-mundo. Esta sería una de las maneras de actualizar a Césaire, tomando el asunto de la geopolítica y la corpo-política del conocimiento como punto de partida para «corregir», es decir, descolonizar la mirada eurocentrada del sistema-mundo capitalista. Esto implica en primer lugar tomar en serio el pen-

samiento crítico anticapitalista producido desde la periferia no europea.
Epistemología crítica

El primer punto a discutir antes de pasar a la reconceptualización del sistema-mundo capitalista es la contribución a los problemas epistemológicos de las perspectivas

étnico-raciales y feministas otras. La hegemonía de los paradigmas eurocentristas 150

ha sido constitutiva de la filosofía occidental y las ciencias en el «sistema-mundo europeo moderno/colonial capitalista/patriarcal» en los últimos 500 años. La

epistemología eurocentrica hegemónica asume un punto de vista universalista, neutral y objetivo. Las feministas negras y chicanas en los Estados Unidos (Moraga y Anzaldúa, 1983), así como pensadores del Tercer Mundo dentro y fuera de los centros metro-

politanos (Mignolo, 2000), nos recuerdan constantemente que siempre hablamos desde una localización particular en las relaciones de poder. Nadie escapa a las jerarquías de clase, raciales, sexuales, de género, lingüísticas, geográficas y espirituales del

sistema-mundo europeo capitalista/patriarcal moderno/colonial. La feminista norteamericana Donna Haraway (1988) plantea que nuestros conocimientos siempre están situados. Las feministas negras han llamado a esta perspectiva la epistemología desde un punto de vista localizado (Collins, 1990), mientras que el filósofo de liberación latinoamericano Enrique Dussel desde la década de 1970 ha llamado a esto la «geopolítica del conocimiento» (Dussel, 1977).

El asunto aquí no es una cuestión de valores sociales en la producción de conocimientos o el hecho de que nuestros conocimientos son siempre parciales. El punto central de las perspectivas epistémicas otras es la relación estrecha entre el lugar de

enunciación, esto es, la localización geopolítica y corpo-política del sujeto que habla en las coordenadas del poder global y su estrecha relación con la producción de conocimientos. Las perspectivas otras nos ofrecen la posibilidad de «corregir» y «redefinir» los límites de la producción de conocimientos que produce la mirada

eurocentrada. En la filosofía y las ciencias occidentales el sujeto que habla siempre queda escondido, encubierto y borrado del análisis. La localización étnica, sexual,

racial, de clase o de género del sujeto que enuncia está siempre desconectada de la producción de conocimientos. Por medio de esta desconexión entre la localización geográfica corporal del sujeto en las relaciones de poder y la producción epistémica de conocimientos, la filosofía occidental y sus ciencias logran producir un mito universalista que encubre, esto es, que esconde quien habla y cuál es la localización epistémica en las estructuras de poder desde la cual ese sujeto habla.

Esto es lo que el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez (2003) ha llamado la epistemología del «punto cero» que caracteriza a las filosofías eurocentricas. El «punto cero» es el punto de vista que esconde y encubre su propio punto de vista particular como si estuviera más allá de todo punto de vista, es decir, el punto de vista que se

representa a sí mismo como no teniendo ningún punto de vista. Esta es la perspectiva

que asume la mirada desde el ojo de Dios que siempre encubre y esconde su perspectiva local y particular bajo un discurso universalista abstracto. Históricamente esto ha

permitido al hombre occidental (el género es aquí intencional) autorrepresentar su conocimiento como el (único) capaz de adquirir conciencia universal y de descartar los conocimientos no occidentales como particularistas y, por lo tanto, incapaces de adqui-

151

rir universalidad. La «ego-política del conocimiento» inaugurada con René Descartes en el siglo XVII inicia el mito del sujeto que piensa desde «el ojo de Dios». Esta «ego-política del conocimiento» pone al hombre europeo donde antes se ponía a Dios. El

hombre europeo pasa a ser el sujeto fundante del conocimiento. Sin embargo, como ha

señalado Enrique Dussel (1977), el ego cogito cartesiano del «yo pienso, luego soy» está precedido por 150 años del ego conquistado europeo de «yo conquisto, luego soy». Es decir, que las condiciones históricas, políticas y económicas de posibilidad para que un sujeto se piense como si estuviera fuera del tiempo y el espacio, con la arrogancia de reclamar tener una visión universalista que seculariza el ojo de Dios, y con acceso a fundar «la Verdad», es el SER IMPERIAL (Maldonado-Torres, 2004), el estar en posición de poder global de dominación y explotación sobre el resto del mundo.

Esta estrategia epistémica ha sido crucial para los diseños imperiales/globales

occidentales. Por medio del encubrimiento de la localización particular del sujeto de enunciación fue posible que la expansión y la dominación colonial europeoleuro-norteamericana construyese una jerarquía de conocimientos superiores versus conocimientos inferiores y, por lo tanto, de seres superiores versus seres inferiores en el mundo. Pasamos de los pueblos sin escritura en el siglo XVI a los pueblos sin historia en el siglo XVIII, después a los pueblos sin civilización en el siglo XIX, a los pueblos sin desarrollo a mediados del siglo XX y, en fin, a los pueblos sin democracia a

comienzos del siglo XXI. Pasamos de los derechos de los pueblos en el siglo XVI a los derechos del hombre en el siglo XVIII para llegar a los derechos humanos a fines del siglo XX. Todos estos discursos forman parte de los diseños globales imperiales que

se rearticulan con la simultánea producción y reproducción de la división internacional del trabajo existente entre centros y periferias que se superpone de manera compleja y enredada a la jerarquía etnoracial global existente entre europeos y no europeos. ♦ Cuales son las implicaciones de esta crítica epistémica desde la «geopolítica y la corpopolítica del conocimiento» para la producción de conocimientos críticos y para el concepto de capitalismo en las ciencias sociales?

Colonialidad del poder y el patrón de poder moderno colonial

Los estudios sobre la globalización, con muy pocas excepciones, no han tomado en serio las implicaciones epistemológicas y teóricas de la crítica epistémica que viene desde el SER COLONIAL (Maldonado-Torres, 2004), es decir, de localizaciones otras en la diferencia colonial y que se expresan en la academia a través de los estudios étnicos y los estudios de la mujer. Todavía en los estudios sobre la globalización se continúa produciendo conocimientos desde la perspectiva del hombre occi-

dental del «punto cero» y con pretensiones de ser una mirada desde el ojo de Dios. 152

Como veremos a continuación esto ha conllevado serios problemas en la manera como se conceptualiza el capitalismo global.

Si analizamos la expansión colonial europea desde un punto de vista

eurocentrado, es decir, desde Europa expandiéndose hacia el resto del mundo, lo que obtenemos es

un relato donde los orígenes del sistema-mundo capitalista fueron producidos principalmente por la competencia económica interimperial entre europeos. El motivo principal para la expansión colonial europea fue la necesidad de encontrar rutas más cortas para el comercio con Oriente (de Europa, pues como siempre nos recuerda

Enrique Dussel, para nosotros en las Américas, Asia sería nuestro occidente). Esto llevó al accidente de lo que desde una perspectiva eurocéntrica se ha llamado el «des-

cubrimiento», que produjo la colonización española/portuguesa de las Américas. Desde este punto de vista eurocentrado, el sistema-mundo capitalista sería principalmente un sistema económico que explica la conducta de los actores sociales dominantes por la lógica económica de hacer ganancias manifestada en la extracción de plusvalor y la acumulación incesante de capital a escala mundial. Mas aún, el concepto de

capitalismo implicado en esta perspectiva privilegia las relaciones económicas sobre otras relaciones sociales de poder que están imbricadas con la acumulación de capital a escala mundial. Por consiguiente, la transformación de las relaciones de producción que la expansión capitalista-colonial europea produce en todo el mundo genera nuevas estructuras de clase típicas del capitalismo y contrarias a los sistemas sociales y relaciones de poder existentes antes de la hegemonía europea. En esta narrativa el análisis de clase y las estructuras económicas se privilegian sobre otras relaciones de poder.

Sin pretender negar las contribuciones de los paradigmas de la economía-política global al entendimiento de los orígenes del capitalismo y la importancia de la

acumulacion incesante de capital a escala mundial junto con la emergencia de una

particular estructura de clases asociada al nuevo sistema capitalista global, levanto las siguientes preguntas epistemicas que nos remiten a la geopolitica y corpo-politica del conocimiento desde la cual operan pensadores como Aime Cesaire y que nos

permiten «corregir» la mirada eurocentrada del sistema capitalista mundial: ♦ como el sistema-mundo capitalista seria reconceptualizado si movemos el lugar de enunciacion desde un hombre europeo hacia una mujer indigena en las Americas sea

Rigoberta Menchu en Guatemala o Domitila en Bolivia? La primera implicacion o

«correccion» que se deriva del cambio en la geopolitica del conocimiento es que lo

que arribo a las Americas a fines del siglo XV no fue unicamente un sistema economico de produccion de mercancías, dividido entre capital y trabajo, para venderlas

por una ganancia en el mercado mundial. Lo que llego a las Americas fue un paquete de relaciones de poder mas amplio y mas abarcador que bajo una perspectiva reduccionista economica propia de ciertas vertientes del pensamiento marxista y

liberal eurocentrico no es posible visualizar y mucho menos entender.

,
153

Si nos localizamos, estructuralmente hablando (pues seria imposible localizarnos realmente y mucho menos representarla), en una perspectiva epistematica de una

mujer indigena en las Americas lo que se expandio fue un sistema mucho mas com-

plejo que lo que nos propone la representacion tradicional de los paradigmas de la economia politica. Un hombre/europeo/capitalistamilitar/patriarcal!blanco!hete-

rosexual!masculino llega a las Americas y establece simultaneamente en el tiempo y

el espacio varias jerarquias globales enredadas entre si. La siguiente es una lista de algunas de las jerarquias mas importantes que configuran la cartografia del poder del sistema-mundo y que por razones expositivas las indico separadamente pero que en

la realidad historica concreta estan enredadas, articuladas y entrelazadas entre si:

1) una jerarquia de clase donde el capital domina y explota una multiplicidad de formas de trabajo (esclavos, semisiervos, reciprocidad, pequenia produccion mercantil simple, trabajo asalariado, servidumbre, pequenia produccion agricola mercantil, etcetera);

2) una division internacional del trabajo entre centros y periferias donde el capital organiza las multiples formas de trabajo en la periferia 0 en posiciones

perifericas respecto a estos centros mediante formas coercitivas y autoritarias, mientras que en estos ultimos se localizan las formas de trabajo mejor remuneradas y mas «libres» (Wallerstein, 1974);

3) un sistema interestatal global de organizaciones e instituciones politico-militares controlado por los hombre europeos e institucionalizado en Estados coloniales y/o neocoloniales (Wallerstein, 1979);

4) una jerarquia etno/racial global que privilegia a los hombres europeos sobre los pueblos no europeos (Quijano, 1993, 2000);

5) una jerarquia de genero que privilegia tanto a los hombres sobre las mujeres

como al tipo particular de patriarcado, en este caso el patriarcado europeo, sobre otras formas de relaciones de genero (Spivak, 1988; Enloe, 1990);

6) una jerarquía sexual que privilegia a los heterosexuales sobre los homosexuales y las lesbianas (es fundamental recordar que en muchos de los pueblos indígenas existentes en las Américas antes de la colonización europea no se consideraban

las relaciones sexuales entre los hombres o entre las mujeres como patológicas y no tenían en sus cosmologías un concepto o una ideología homofóbica);

7) una jerarquía espiritual que privilegia a los cristianos sobre las espiritualidades no cristianas/no occidentales institucionalizada a través de la globalización de la Iglesia cristiana (católica y, más adelante, protestante);

8) una jerarquía epistémica donde se privilegian los conocimientos occidentales sobre las cosmologías y conocimientos no occidentales institucionalizados a través del sistema global de universidades;

154

9) una jerarquía lingüística entre lenguas europeas y lenguas no europeas donde en la producción de conocimientos y en la comunicación se privilegia a las

primeras y se subalterniza los segundos como creadores de folklore o de culturas pero nunca de teoría o de conocimientos.

No es casual que en esta conceptualización del sistema-mundo capitalista desde una perspectiva epistémica otra que estamos proponiendo, se cuestionen las concep-

tualizaciones tradicionales producidas por los pensadores eurocentrados del Norte y del Sur. Siguiendo las propuestas del sociólogo peruano, Aníbal Quijano (1991, 1998, 2000), podríamos conceptualizar el presente sistema-mundo capitalista como una totalidad heterogénea histórico-estructural dotada de un específico patrón de poder que él llama la «colonialidad del poder» o el «patrón de poder colonial». Este patrón de poder afecta a todas las dimensiones de la existencia social tales como la sexualidad, la autoridad, la subjetividad y el trabajo (Quijano, 2000). El siglo XVI inicia un

nuevo patrón de poder que para fines del siglo XIX cubre todo el planeta. En mi lectura de Quijano, y aplicando la noción desde la cual piensa Césaire de la

geopolítica y la corpo-política del conocimiento, conceptualizo la «colonialidad del poder» como

un sistema enredado de múltiples y heterogéneas formas de jerarquías sexuales, poli-

ticas, epistémicas, económicas, espirituales, lingüísticas, y raciales de dominación y explotación a escala mundial. Una de las varias innovaciones de la perspectiva de la colonialidad del poder es como la idea de raza y el racismo constituyen el principio organizador que estructura todas las múltiples jerarquías del sistema-mundo (Quijano, 1993; 2000). Por ejemplo, las diferentes formas de trabajo articuladas en la acumulación incesante de capital a escala mundial son asignadas de acuerdo con los principios racistas que constituyen la jerarquía etnoracial: es decir, el trabajo coercitivo y la mano de obra barata son asignados a las poblaciones caracterizadas como no europeas en la periferia y el llamado «trabajo libre» mejor remunerado y con condiciones de trabajo más «libres» es asignado a las poblaciones europeas. La idea de raza organiza la población mundial en una jerarquía de superior e inferior. Este

mecanismo permite la transferencia de riqueza constante de las periferias hacia los centros metropolitanos. De la misma manera, si bien este sistema es patriarcal y glo-

baliza el privilegio de los hombres sobre las mujeres, la jerarquía de raza va a atravesar las relaciones de género y sexuales produciendo situaciones en las que ciertas mujeres (de origen europeo) o ciertos gays/lesbianas (de origen europeo) tienen un status, un poder y un acceso a recursos superior a ciertos hombres y a ciertos heterosexuales (de origen no europeo).

Contrario a la perspectiva eurocentrica, las relaciones raciales, sexuales, espiri-

tuales, epistémicas y de género no son elementos aditivos a las estructuras económicas y políticas del sistema-mundo capitalista o epifenómenos de estas, sino que

155

son parte integral y constitutiva del amplio paquete de relaciones de poder que llamare el «sistema-mundo europeo/euronorteamericano moderno/colonial

capitalis- ta/patriarcal» (Grosfoguel, 2002). El patriarcado europeo y las nociones europeas,

cristianas y patriarcales de sexualidad, epistemología, y espiritualidad fueron exportadas al resto del mundo a través de una expansión colonial como criterio para

racializar, clasificar y patologizar a las poblaciones del mundo en una jerarquía de razas superiores y razas inferiores.

Con esto no estoy instaurando una idea romántica del mundo antes de la dominación eurocentrada del mundo producida por la expansión colonial europea. Lo que intento identificar en la cartografía de poder mundial es la forma particular de patriarcado que constituye el modo dominante y hegemónico vigente en el mundo hoy día. Había patriarcado y heterosexismo no europeo en diversas regiones del mundo antes de la colonización europea, pero estas formas fueron destruidas en unos casos, subordinadas en otros o hibridizadas con las formas de patriarcado cris-

tiano/europeo. También hay que reconocer que en algunas regiones del mundo no europeo antes de la expansión colonial europea había formas de organización de

género y de sexualidad más igualitarias y no patriarcales (entre ciertas sociedades de África occidental y algunas sociedades indígenas en las Américas) que fueron destruidas y donde se implantó la forma europea de patriarcado. Esta conceptuali-

zación tiene implicaciones enormes para las ciencias sociales algunas de las cuales mencionaré brevemente a continuación:

La vieja idea eurocéntrica de que las sociedades se desarrollan a escala del Estado-nación a través de un proceso lineal de evolución de modos de producción que van del precapitalismo al capitalismo es superada. Todos estamos integrados al interior de un sistema-mundo que articula diferentes formas de trabajo de acuerdo con la clasificación racial de la población mundial (veanse en este sentido los trabajos

de los teóricos de la dependencia en América Latina durante la década de 1960).

El viejo y obsoleto paradigma marxista de infraestructura y superestructura es sustituido por una perspectiva heterogenea historico-estructural (Quijano, 2000), o una heterarqufa (Kontopoulos, 1993), es decir, una articulacion de mUltiples jerar- qufas, en la cual la subjetividad y el imaginario social no son epifenomenos deriva-

dos de las estructuras sino constitutivas del sistema-mundo (Grosfoguel, 2002). En esta conceptualizacion, la idea de raza y el racismo no son superestructurales ni ins- trumentales a una logica de acumulacion incesante de capital a escala mundial, sino constitutivas del mismo desde su interior. El «patron de poder colonial» es un prin- cipio organizador que envuelve la explotacion y la dominacion ejercida en multiples dimensiones de la existencia social, desde las economicas hasta las formas organi-

zativas de lo politico, las instituciones estatales, las relaciones de genero, las estruc- turas de conocimiento y la reproduccion de la familia nuclear (Quijano, 2000).

156

La vieja division entre cultura y economfa polftica expresada en la dicotomfa entre los paradigmas de la economfa-polftica y los estudios culturales/poscoloniales es superada (Grosfoguel, 2002). Los estudios culturales/poscoloniales conceptuali- zan el sistema-mundo capitalista como constituido principalmente por la cultura, mientras que los paradigmas de la economfa y polftica lo conciben principalmente

determinado por las relaciones economicas. En la perspectiva de la «colonialidad del poder>>, la pregunta acerca de si la cultura o la economfa es la determinante en

Ultima instancia representa el falso dilema del huevo y la gallina del pensamiento eurocentrado que oscurece la complejidad del sistema-mundo que vivimos (Gros-

foguel, 2002). El viejo debate entre weberianos y marxistas donde para los prime- ros la realidad social capitalista se divide en esferas autonomas mientras que para

los segundos la realidad social capitalista se reduce toda a una logica determinante

en Ultima instancia, queda superada en la idea de una articulacion enredada, hete- rogenea y compleja de multiples relaciones/jerarquias de poder.

La colonialidad, que como veremos a continuacion no es equivalente al colonia-

lismo, no antecede ni es una derivacion de la modernidad. La colonialidad y la modernidad constituyen las dos caras de la misma moneda. De la misma forma que la revolucion industrial europea fue lograda sobre los hombros de las formas coer- citivas de trabajo ejercidas sobre los no europeos en la periferia, las nuevas identi-

dades, los nuevos derechos, las nuevas leyes, y las nuevas instituciones de la moder- nidad como el Estado-nacion, la ciudadanfa, y la democracia se formaron en un

proceso de interaccion colonial y de dominaci6n/explotaci6n con los pueblos no europeos. De manera que la modernidad con sus instituciones «libres» y «demo- craticas» en el Primer Mundo europeo/euronorteamericano se desarrolla sobre la colonialidad con sus instituciones coercitivas y autoritarias en la periferia no euro- pea. De 1492 basta 1945, durante 453 afios, el periodo que podemos describir como

colonialismo global, las relaciones Norte/Sur se articularon principalmente a traves de administraciones coloniales autoritarias directas en la periferia. Algunas regiones del mundo fueron colonizadas y descolonizadas antes y otras se colonizaron y des- colonizaron despues. El asunto es que de los 513 afios de existencia de este sistema- mundo tan solo durante los ultimos aproximadamente 60 afios (el periodo de la hegemonfa estadounidense) las relaciones Norte/Sur se han articulado principal y casi exclusivamente a traves de Estados formalmente independientes en la periferia, esto es, mediante lo que se ha llamado neocolonialismo, es decir, el control indirecto de los Estados-nacion de la periferia por parte de los centros de la economia- mundo capitalista. Esto tiene importantes implicaciones sobre la manera como entendemos el mundo hoy. Culturalizar, tras 453 afios de colonialismo global y 60 afios de neocolonialidad global, los autoritarismos existentes en la periferia con la

complicidad de las agendas de inteligencia y de los aparatos militares de Occiden- 157

te, diciendo que esto tiene que ver con la cultura política del mundo no europeo versus el mundo europeo/euronorteamericano o con sus estrategias políticas diferenciadas constituye una de las mayores mistificaciones racistas usadas hoy día para decir que después de todo las democracias liberales occidentales son lo mejor que tenemos frente a la llamada «barbarie tercermundista». Entiendase que con esto no estoy diciendo que apoye las dictaduras en el Tercer Mundo o que me oponga a las formas democráticas de la política. Lo que quiero decir es que tenemos que poner en un contexto global e histórico de larga duración las desigualdades no solo económicas Norte/Sur, sino los privilegios de que goza el primero sobre el segundo no solo en términos de niveles de vida, sino en todos los ámbitos de la vida política y social, y como ejemplo valga el disfrute de cierta institucionalidad democrática. Por último, la descolonización y la liberación no pueden ser reducidas a una sola dimensión de la vida social. Requiere de una amplia transformación de las jerarquías sexuales, espirituales, epistemológicas, económicas, políticas, raciales y de género en el mundo moderno/colonial. La perspectiva de la «colonialidad del poder» nos reta a pensar en alternativas de cambio y transformación social de una manera no reduccionista. Descolonizar el mundo implica la transformación del mundo entero, no solo

de la periferia sino también de los centros.

Del colonialismo global a la colonialidad global

No podemos pensar la descolonización en términos exclusivamente de la conquista del poder jurídico-político del Estado-nación, esto es, por medio del control del Estado. La vieja estrategia de los movimientos socialistas y de liberación nacional de tomar el poder en el Estado-nación no es suficiente para la liberación y descolonización del mundo porque la colonialidad global no es reducible a la presencia o ausencia de administraciones coloniales (Grosfoguel, 2002). Uno de los mitos

más poderosos del siglo XX fue la noción de que la eliminación de las administraciones coloniales equivalía a la descolonización del mundo. Esto creó el mito de un mundo «descolonizado» y «poscolonial». Las múltiples y heterogéneas estructuras globales creadas durante 453 años de colonialismo global (1492-1945) no se evapo-

raron con la descolonización jurídico-política de la periferia en los últimos 60

años. Reconociendo que hay discontinuidades entre las formas de dominación y explotación del siglo XVI y las formas vigentes hoy en día, todavía continuamos viviendo

bajo el mismo «patrón de poder colonial» de hace 513 años. Con la descolonización jurídico-política nos movimos de un período de colonialismo global al presente período de colonialidad global. Aunque las administraciones coloniales han sido

casi erradicadas y la mayoría de la periferia está organizada en Estados formalmen-

te independientes, los pueblos no europeos están todavía viviendo bajo la cruda explotación/dominación de los europeos/euronorteamericanos. Las viejas jerarquías coloniales globales (mencionadas arriba) de europeos/euronorteamericanos versus

no europeos se mantienen vigentes y están articuladas con la división internacional del trabajo y la incesante acumulación de capital a escala mundial (Quijano, 2000; Grosfoguel, 2002).

Es aquí donde radica la relevancia de la distinción entre «colonialismo» y «colonialidad». La colonialidad se refiere a la continuidad de las formas de dominación y explotación después del fin de las administraciones coloniales, producida por las estructuras y culturas hegemónicas del «sistema-mundo capitalista patriarcal moder-

no/colonial». La colonialidad del poder se refiere al crucial proceso de estructuración que ha tenido lugar en el sistema-mundo moderno/colonial que articula de manera enredada las localizaciones periféricas en la división internacional del trabajo con la jerarquía etnorracial global y que articula los migrantes del Tercer Mundo inscritos en la jerarquía etnorracial de las ciudades globales metropolitanas con la acumulación de

capital a escala global. Los Estados-nación periféricos y los pueblos no europeos viven hoy bajo el régimen de la colonialidad global impuesto por Estados Unidos y Europa a través del Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial (BM), el Pentágono, y la OTAN. Las zonas periféricas se mantienen en una situación colonial aun cuando no están más bajo el control de

administraciones coloniales.

«Colonial» no se refiere solamente al colonialismo clasico o al colonialismo inter-

no, ni puede ser reducido a la presencia de una administracion colonial. La distincion de Quijano entre colonialismo y colonialidad es crucial. En este trabajo usamos

colonialismo para referirnos a situaciones coloniales constituidas por la presencia de administraciones coloniales como el colonialismo clasico, y siguiendo a Quijano (1991, 1993, 1998), usamos colonialidad para describir situaciones coloniales en el periodo actual donde las administraciones coloniales han sido casi erradicadas del

sistema-mundo. Por «situaciones coloniales» o «colonialidad del poder» nos referimos a la opresion/explotacion politica, economica, cultural, epistemica, espiritual, sexual y lingüística de los grupos etnoraciales subordinados por los grupos etnoraciales dominantes con o sin presencia de administraciones coloniales. Los 453 años de dominacion y expansion colonial europea formaron una division internacional del trabajo entre europeos/euronorteamericanos y no europeos que se reproduce en la presente fase llamada «poscolonial» del sistema-mundo (Quijano, 2000).

Hoy las zonas metropolitanas del sistema-mundo se superponen con la predominancia de sociedades blancas/europeas/euronorteamericanas tales como Europa occidental, Canada, Australia y Estados Unidos, mientras que las zonas perifericas se superponen con los pueblos no europeos previamente colonizados. Japon es la única excepcion que confirma la regla. Japon nunca fue colonizado ni periferializado por

159

Europa/Euronorteamerica y, al igual que los europeos, tuvo un rol activo en la construcción

de su propio imperio colonial en este sistema-mundo. China, aunque nunca fue completamente colonizada, fue periferializada a traves del uso de

«entrepôts» coloniales tales como Hong Kong y Macao y a través de la intervención militar directa en las guerras del opio en el siglo XIX.

La mitología acerca de la «descolonización del mundo» oscurece las continuidades entre el pasado colonial y las actuales jerarquías coloniales/raciales a escala global y contribuye a invisibilizar la «colonialidad del poder» todavía existente hoy día en el «sistema-mundo Europeo capitalista/patriarcal moderno/colonial». Durante

los últimos 60 años, los Estados periféricos formalmente independientes, de acuerdo con los discursos eurocéntricos liberales dominantes, construyeron ideologías de «identidad nacional», «desarrollo nacional», y «soberanía nacional» que han producido una ilusión de «independencia», «desarrollo», y «progreso» (Wallerstein 1991; 1995). Sin embargo, sus sistemas económicos y políticos fueron constituidos por su posición subordinada en la división internacional del trabajo del sistema-

mundo (Wallerstein 1983, 1984, 1995). Los procesos múltiples y heterogéneos del

sistema-mundo junto a la predominancia de la cultura y la epistemología eurocéntrica (Said, 1979; Wallerstein, 1991b, 1995; Lander, 1998; Quijano, 1998; Mignolo,

2000) constituyeron una colonialidad global entre europeos/euronorteamericanos

versus no europeos. Por lo tanto, la colonialidad está articulada con, pero no es

reducible a, la división internacional del trabajo. La jerarquía etno/racial global entre europeos y no europeos es una parte integral y constitutiva del desarrollo de

la división internacional del trabajo del «sistema-mundo capitalista/patriarcal

moderno/colonial» (Quijano 1993, Mignolo 1995). En estos supuestos tiempos de «postindependencia» y «poscolonialismo», el eje colonial entre europeos/euronorteamericanos y no europeos se inscribe no solo en las relaciones de explotación entre capital y trabajo y en las relaciones de dominación entre Estados metropolitanos y Estados periféricos, sino también

en la producción de conocimientos y de subjetividades. En resumen, parte del mito eurocentrico es la idea de que vivimos en una era y un mundo descolonizado «poscolonial» y que el mundo y los centros

metropolitanos no requieren ni necesitan de una descolonización. En esta definición convencional, la colonialidad se reduce a la presencia de administraciones coloniales. Sin embargo, como ha demostrado el sociólogo peruano Anibal Quijano (1993, 1998, 2000) con su perspectiva de la «colonialidad del poder» y como nos ha inspirado Aimé Césaire con su «corrección» del pensamiento eurocentrado, todavía vivimos en un mundo colonial y necesitamos una ruptura anticapitalista descolonizadora con las maneras estrechas y limitadas de pensar las relaciones coloniales para poder cumplir con el inacabado e incompleto sueño del siglo XX de la descolonización anticapitalista radical del mundo.

160

Universalismo concreto y transmodernidad como proyecto descolonizador anticapitalista radical.

Aimé Césaire en su carta de renuncia al Partido Comunista Francés escrita a

mediados de la década de 1950 y dirigida a su secretario general de la época Maurice Thorez ataca el universalismo abstracto del pensamiento eurocentrico. El universalismo abstracto es aquel que desde un particularismo hegemónico pretende erigir

se en diseño global imperial para todo el mundo y que al representarse como «descarnado» esconde la localización epistémica de su locus de enunciación en la geopolítica y la corporativa del conocimiento. Este movimiento epistémico típico de las epistemologías eurocentricas del «punto cero» y la «ego-política del conocimiento» ha sido central en los proyectos coloniales. El imperio francés con su republicanismo universalista ha sido uno de los exponentes mayores del universalismo abstracto al pretender subsumir, diluir y asimilar a todos los particulares bajo la hegemonía de un solo particular, en este caso, el hombre blanco occidental. Pero frente a este proyecto de universalismo abstracto imperial, la descolonización para Césaire no pasa por afirmar un particularismo estrecho y cerrado que conduzca a un provincialismo o a un fundamentalismo segregacionista que se amuralla en su particularidad. Para Césaire la descolonización pasa por la afirmación de un universalismo concreto depositario

de todos los particulares. Si el universalismo abstracto establece relaciones verticales entre los pueblos, el universalismo concreto de Cesaire es necesari-

amente horizontal en sus relaciones entre los particulares. El universalismo concreto es el resultado de un proceso horizontal de relaciones de igualdad que dialoga, negocia y profundiza las relaciones entre los pueblos. El universalismo abstracto es inherentemente autoritario mientras que el universalismo concreto de Cesaire es profundamente democrático. Esta intuición filosófica de Cesaire ha sido fuente de inspiración para pensar en salidas prácticas a los dilemas contemporáneos de la explotación y dominación del sistema-mundo contemporáneo. Inspirado en estas intuiciones filosóficas de Cesaire intentaré contestar las siguientes preguntas: ¿qué sería hoy día un proyecto de descolonización universalista concreto? ¿Cuáles son las implicaciones políticas de este proyecto? ¿Cómo concretizar estas intuiciones filosóficas en un proyecto de transformación radical del patrón de poder colonial de este «sistema-mundo europeo capitalista/patriarcal moderno/colonial»?

Pensamiento /ronterizo

Hasta el momento, en la historia del sistema-mundo moderno/colonial se ha privilegiado la cultura, el conocimiento y la epistemología producida por Occidente (Spi-

161

vak, 1988; Mignolo, 2000). Ninguna cultura permaneció en un afuera absoluto de la

modernidad eurocentrada. Los diseños globales monolingüistas y monotípicos de Occidente se relacionan con otras culturas y pueblos desde posiciones de superioridad y sordera frente a las cosmologías y epistemologías del mundo no occidental. La imposición de la cristiandad para convertir a los llamados salvajes y bárbaros del siglo XVI en cristianos fue seguida por la imposición del «sacrificio del hombre blanco» y la «misión civilizadora» para «salvar» a los primitivos en los siglos XVIII y

XIX, por la imposición del proyecto desarrollista en el siglo XX y, más

recientemente, por el proyecto imperial de intervenciones militares bajo la retórica de la «democracia» y los «derechos humanos» en el siglo XXI. Todos ellos proyectos occidentales impuestos vía el militarismo y la violencia bajo la retórica de salvar a los

salvajes de su propia barbarie. Dos respuestas a esta imposición colonial eurocéntrica han sido: el eurocentrismo primermundista nacionalista y el eurocentrismo

tercermundista fundamentalista. Veamos.

El nacionalismo representa una solución eurocéntrica a un problema eurocéntrico global, que reproduce una colonialidad interna del poder dentro de cada Estado-nación y reifica este como el espacio privilegiado de cambio social (Grosfoguel, 1996). Las luchas por encima y por debajo del Estado-nación no son tomadas en consideración por las estrategias políticas nacionalistas. Más importante aún, las respuestas nacionalistas al capitalismo global refuerzan el Estado-nación como la institución política por excelencia del sistema-mundo moderno/colonial. El Estado-nación es una ficción eurocéntrica que no existe en ninguna parte del mundo. Ni siquiera Francia que constituye el modelo por excelencia del mismo tiene una correspondencia entre la identidad del Estado y la identidad de sus poblaciones. Esta ficción no solo no ha funcionado en el Primer Mundo, sino que ha sido un desastre cuando se ha exportado como modelo de organización política y estatal a la periferia no europea. Ahí están las guerras civiles africanas y la colonialidad del poder latinoamericana

como ejemplo de los problemas causados por este modelo eurocéntrico exportado al resto del mundo. En este sentido, el nacionalismo es cómplice con el pensamiento y las estructuras políticas eurocéntricas del sistema-mundo.

Por otro lado, los fundamentalismos tercermundistas de diverso tipo responden al eurocentrismo y al imperialismo de Occidente con un afuera puro o una exterioridad absoluta de la modernidad eurocentrada. Constituyen fuerzas «modernas antimodernas» que reproducen los términos dualistas y binarios de las epistemologías eurocéntricas. Ante la imposición de la modernidad eurocentrada ellos responden con una «antimodernidad» que es tan moderna, jerárquica, autoritaria y antidemocrática como la primera. Los fundamentalistas tercermundistas comparten los términos binarios del pensamiento racista eurocéntrico que asume que la liber-

tad y la democracia pertenecen esencial y naturalmente al mundo europeo/euro-162

norteamericano mientras que el autoritarismo pertenece esencial y naturalmente a la periferia no europea. Ellos responden aceptando esta premisa y rechazando la democracia como cuestión de principios y como imposición occidentalista. Si el pensamiento eurocentrico reclama la «democracia» como un atributo natural de Occidente, el fundamentalismo tercermundista responde aceptando esta premisa

eurocentrica y reclamando que la democracia no tiene nada que ver con el mundo fuera de Occidente y que, por lo tanto, es un atributo europeo que no tiene nada que ver con ellos. Ambas posiciones niegan el hecho de que muchos de los elementos que hoy forman parte de la modernidad, como por ejemplo la democracia y la igualdad, fueron creados en una relación de interacción global entre europeos y no europeos. Los europeos tomaron gran parte de su pensamiento utópico de los sistemas sociales no europeos que encontraron durante la expansión colonial y que se apropiaron como si fuera un atributo natural de la modernidad eurocentrada. El fundamentalismo tercermundista responde a la imposición de la modernidad eurocentrada como diseño global/imperial con una «antimodernidad moderna» que es tan eurocentrica, jerárquica, autoritaria y antidemocrática

como la primera.

Una de las variadas y diversas soluciones plausibles al choque de fundamentalismos de nuestros días entre eurocentrismos primermundistas y eurocentrismos tercermundistas es lo que Walter Dignolo, siguiendo a pensadores chicanos como Gloria Anzaldúa (1987) y José David Saldivar (1997), llama «pensamiento crítico fronterizo». Este pensamiento es la respuesta epistémica de los sujetos otros contra el pro-

yecto de la modernidad eurocentrada. En lugar de rechazar la modernidad para encajarse en un fundamentalismo absolutista o como diría Césaire en un particularismo

estrecho y provincial, las epistemologías fronterizas subsumen/redefinen la retórica

emancipadora de la modernidad desde las cosmologías y epistemologías de sujetos otros localizados en el lado oprimido y explotado de la diferencia colonial en pro de la lucha de liberación descolonizadora para construir un mundo más allá de los límites impuestos por la modernidad eurocentrada. Lo que el pensamiento fronterizo produce es una redefinición/subsunción de las nociones de ciudadanía, democracia, derechos humanos, humanidad, economía, política más allá de las definiciones estrechas impuestas por la modernidad eurocentrada. El pensamiento fronterizo no es un fundamentalismo antimoderno. Es una respuesta descolonizadora transmoderna (Dussel, 2001), en el sentido dusseliano de un más allá de la modernidad, de los sujetos subalternos en sus luchas contra la modernidad eurocentrada.

Un buen ejemplo de esto es la lucha de los zapatistas en México. Los zapatistas no son fundamentalistas antimodernos. Ellos no rechazan la democracia para retrotraerse en una forma de fundamentalismo indigenista. Por el contrario, los zapatistas acep-

tan la noción de democracia pero la redefinen desde las prácticas indígenas locales y 163

sus cosmologías, conceptualizándola como «mandar obedeciendo» o «somos iguales porque somos diferentes». Lo que aparenta ser un lema paradójico es una redefinición crítica descolonizadora de las nociones de democracia y ciudadanía desde las prácticas, cosmologías, lenguas y epistemologías de los otros. Los «caracoles» zapatistas son una expresión práctica institucional de las epistemologías fronterizas. Esto

nos lleva a la cuestión acerca de cómo trascender el monólogo establecido por la modernidad eurocentrada.

La transmodernidad como proyecto utópico descolonizador

Un diálogo intercultural Norte-Sur resulta imposible sin la descolonización de las relaciones de poder en el sistema-mundo moderno/colonial. Un diálogo horizontal liberador en oposición al monólogo vertical de Occidente requiere una transforma-

ción en las relaciones globales de poder. No podemos asumir el consenso

habermasiano o relaciones horizontales de igualdad entre las culturas y los pueblos cuando a escala global están divididos en los dos polos de la diferencia colonial. Sin embargo, podemos comenzar a imaginar mundos alternativos más allá de la disyuntiva eurocentrismo versus fundamentalismo. La transmodernidad es el proyecto utópico que Enrique Dussel desde América Latina propone para trascender la versión eurocéntrica de la modernidad (Dussel, 2001). En oposición al proyecto de Habermas que

propone como tarea central la necesidad de culminar el proyecto inacabado e incompleto de la modernidad, la transmodernidad de Dussel es el proyecto para culminar

el inacabado e incompleto proyecto de la descolonización. La transmodernidad sería

la concreción de un proyecto político de universalismo concreto que la intuición filosófica cesairiana nos invita a construir. En lugar de una sola modernidad centrada en

Europa! Euro-América e impuesta como proyecto global al resto del mundo, Dussel argumenta por una multiplicidad de propuestas críticas descolonizadoras contra la

modernidad eurocentrada desde las localizaciones culturales y epistémicas de los pueblos colonizados del mundo. Al igual que no hay un afuera absoluto a este sistema-mundo, tampoco hay un adentro absoluto. Las epistemologías otras podrían proveer lo que propone el crítico cultural caribeño Édouard Glissant: una «diversidad» de respuestas a los problemas de la modernidad realmente existente. La filosofía de liberación solo puede venir de los pensadores críticos de cada cultura en diálogo con otras culturas. La liberación de la mujer, la democracia, los derechos civiles,

las formas de organización económicas alternativas a este sistema solo pueden venir de las respuestas creativas de los proyectos ético-epistémicos locales. Por ejemplo, las mujeres occidentales no pueden imponer su noción de liberación a las muje-

res del mundo islámico. De igual forma, el hombre occidental no puede imponer

noción de democracia a los pueblos no europeos. Esto no representa una llamada a buscar soluciones fundamentalistas o nacionalistas a la colonialidad del poder global. Es una llamada a buscar en el pensamiento fronterizo y la transmodernidad una estrategia o mecanismo epistémico hacia un mundo descolonizado transmoderno que nos mueva más allá de los fundamentalismos del tipo eurocentrista primer-mundista y del tipo eurocentrista tercermundista.

Durante los últimos 513 años de sistema-mundo europeo/ euro-estadounidense moderno/colonial capitalista patriarcal» fuimos del «cristianízate o te mato» en el siglo XVI al «civilízate o te mato» en los siglos XVII y XIX, al «desarrollate o te mato» en el siglo XX, y, más recientemente, al «democratízate o te mato» a principios del siglo XXI. Ningún respeto ni reconocimiento a formas de democracia indígenas, islámicas o africanas. Las formas de alteridad democráticas son rechazadas a priori. La forma liberal occidental de democracia es la única legitimada y aceptada, siempre y cuando no comience a atentar contra los intereses hegemónicos occidentales. Si las poblaciones no europeas no aceptan los términos de la democracia liberal, entonces se les impone por la fuerza en nombre del progreso y la civilización. La democracia necesita ser reconceptualizada en una forma transmoderna para poder descolonizarla de su forma liberal occidental, es decir, de la forma racializada y capitalista de la democracia occidental.

Por medio de la radicalización de la noción de exterioridad de Levinas, Dussel ve el potencial epistémico de aquellos espacios relativamente exteriores que no han sido completamente colonizados por la modernidad europea. Estos espacios exteriores no son puros ni absolutos. Ellos han sido producidos y afectados por el sistema-mundo europeo moderno/colonial. Es desde la geopolítica y corporpolítica del conocimiento de esta exterioridad o marginalidad relativa que emerge el pensamiento crítico fronterizo como una crítica de la modernidad hacia un mundo descolonizado transmoderno pluriversal de múltiples y diversos proyectos ético-políticos en el que una real comunicación y diálogo horizontal con igualdad pueda existir entre los pueblos del mundo más allá de las lógicas y prácticas de dominación y explotación. Sin embargo, para lograr este proyecto utópico es fundamental transformar el sistema de dominación y explotación del patrón de poder colonial del presente «sistema-mundo

europeo/euroestadounidense moderno-colonial capita- lista/ patriarcal».

Luchas anticapitalistas hoy

La perniciosa influencia de la colonialidad y sus conocimientos eurocentricos a diferentes niveles del sistema (global, nacional, local) se ha reflejado en los movi-

165

mientos antisistemicos y en el pensamiento utopico a escala mundial. Por lo tanto, la primera tarea de un proyecto de izquierda renovado es confrontar las coloniali- dades eurocentricas no solo de la derecha sino tambien de la izquierda en cuanto a sus practicas y de la produccion de conocimientos. Por ejemplo, muchos proyectos de izquierda subestimaron las jerarquias etnorraciales y reprodujeron la supremacia blanca/europealoccidental (no solo en el dominio epistemico) dentro de sus organi- zaciones o cuando tomaban el control del Estado. La izquierda internacional nunca problematizo radicalmente las jerarquias etnorraciales construidas durante siglos de expansion colonial europea y todavia presentes en la colonialidad del poder global. Ningun proyecto radical puede ser exitoso a largo plazo sin dismantelar estas jerar- quias coloniales/raciales en el ambito social y epistemico. La subestimacion del pro- blema de la colonialidad ha contribuido enormemente a la desilusion de los pueblos no europeos (la mayor parte de la poblacion del planeta) con los proyectos de izquierda. La democracia (liberal o radical) no puede lograrse plenamente si la dina- mica colonial/racista mantiene una porcion de los seres humanos, y en este caso se trata de una mayoria de la poblacion mundial, como ciudadanos de segunda clase. La perspectiva articulada aqui no es una defensa de lo que se conoce como «políticas identitarias» de absolutizacion de los particularismos. Siguiendo a Cesa- re se trata de que la afirmacion o respeto de la identidad/epistemologíacosmología particular no sirva para aislarse del mundo, sino para desarrollar críticas epistemi- cas mas alla de las lentes del eurocentrismo y para entrar en condiciones de igual- dad en el dialogo universal que transforme el universalismo abstracto de la moder- nidad eurocentrada en el universalismo concreto de la transmodernidad anticapitalista. Las identidades subalternas sirven como punto de partida epistemi- co para una crítica radical de los paradigmas y las formas de pensar eurocentricas. Sin embargo, esto es muy distinto de las políticas identitarias (identity politics) que terminan reproduciendo la colonialidad del poder.

Las «políticas identitarias» no son equivalentes a una alteridad epistémica ni a una política radical. El alcance de las «políticas identitarias» es limitado y no puede lograr una radical transformación del sistema y su patrón de poder colonial. Como casi todas las identidades modernas son una construcción de la colonialidad del poder en el mundo moderno/colonial, su defensa no es tan subversiva como aparenta ser a primera vista. «Negro», «indio», «africano», o identidades nacionales como «colombiano», «keniano», «senegales», o «francés» son construcciones de la colonialidad del poder. Defenderlas como identidades absolutas puede servir para algunos propósitos progresistas dependiendo de lo que este en juego en ciertos contextos pero no para la transformación radical del patrón de poder colonial de este sistema. Por ejemplo, en las luchas de liberación contra invasiones imperialistas o en las luchas antirracistas contra la supremacía blanca estas identidades pueden servir

166

para unificar a los pueblos contra el enemigo común. Pero las políticas identitarias solamente abordan los objetivos de un solo grupo oprimido y demandan igualdad o justicia dentro del sistema-mundo en lugar de desarrollar una lucha anticapitalista radical contra el mismo de carácter antisistémico. El sistema de explotación es un espacio crucial de intervención que requiere de alianzas amplias no solo sobre líneas raciales o de género sino también sobre alineamientos de clase y en alianza con una diversidad de grupos oprimidos alrededor de una radicalización de la noción de igualdad social. En lugar de la noción abstracta, limitada y formal de igualdad de la modernidad eurocéntrica, la idea es extender la noción de igualdad a todas las relaciones de opresión de la existencia social (de raza, de género, sexual, de clase, espiritual, epistémica, etc.). El nuevo universo de significados o el nuevo imaginario de liberación necesitan un lenguaje común a pesar de la diversidad de culturas y formas de opresión. Este lenguaje común podría proveer la radicalización de las nociones emancipadoras que emergen del actual «patrón de poder colonial» tales como libertad (de prensa, religión o expresión), derechos individuales o igualdad y vincularlas a la democratización radical de las jerarquías de poder políticas, raciales, epistémicas, espirituales, sexuales y económicas a escala mundial.

La propuesta de Quijano (2000) de «socialización del poder» en oposición a la «nacionalización estatal de la producción» es crucial en esta discusión. En lugar de proyectos «socialistas de Estado» o «capitalistas de Estado» centrados en la

administración burocrática de este y en las estructuras de poder jerárquicas, la estrategia de la «socialización del poder» en todas las esferas de la existencia social privilegia las luchas globales y locales para crear formas colectivas de autoridad pública no estatales. Comunidades, empresas, escuelas, hospitales y todas las instituciones que actualmente regulan la vida social serían autogestionadas por los pueblos bajo el ideal de extender la igualdad social y la democracia a todos los espacios de la existencia social. Este es un proceso de autodeterminación y democratización radical desde abajo que no excluye, sino que requiere formas globales de institucionalidad para democratizar y socializar la producción, la riqueza y los recursos a escala global. La socialización del poder también implica la formación de instituciones de autoridad pública globales más allá de las fronteras nacionales y estatales para garantizar la igualdad y la justicia social en la producción, reproducción y distribución de la riqueza y recursos del mundo. Esto implica formas globales de organización democráticamente autogestionadas que trabajarían como una autoridad global colectiva para garantizar la justicia social y la igualdad social a escala mundial. La socialización del poder en el ámbito local y global implicaría la formación de autoridades públicas por fuera y en contra de las estructuras estatales.

Basándose en la experiencia de las comunidades indígenas en los Andes y de las nuevas comunidades marginales urbanas donde la «reciprocidad» y la «solidaridad»

167

son las formas principales de interacción social, Quijano ve el potencial de un privado social alternativo a la propiedad privada y de una autoridad pública no estatal que estarían más allá de las nociones capitalistas/socialistas de privado y público. Este público no estatal (en oposición a la equivalencia entre público y Estado en la ideología liberal tradicional y en la socialista) no está, de acuerdo con Quijano, en contradicción con lo social privado (opuesto al privado de la propiedad privada capitalista). Lo privado social y sus instituciones públicas no estatales de autoridad no están en contradicción con las libertades individuales/personales y el desarrollo de la colectividad. Uno de los problemas de los discursos sociales y liberales es que el Estado es siempre la institución de autoridad pública que está en contradicción con el desarrollo de un privado alternativo y el crecimiento individual.

Los proyectos desarrollistas que se concentran en los cambios de política efec-

tuados a escala del Estado-nación están obsoletos en el sistema-mundo y nos llevan a ilusiones desarrollistas. Un sistema de dominación y explotación que opera a escala global como el presente sistema-mundo no puede tener soluciones nacionales. Un problema global requiere de soluciones descolonizadoras a nivel global. Por lo tanto, la descolonización de la economía-política del «sistema-mundo moderno/colonial capitalista patriarcal» requiere de la institucionalización de la redistribución y transferencia global de riqueza del Norte hacia el Sur. Después de siglos de «acumulación

por desposesión» (Harvey, 2003), el Norte ha concentrado recursos y riquezas inaccesibles al Sur. Un mecanismo de redistribución global de la riqueza del Norte hacia el Sur podría ser implementado por intervención directa de las organizaciones internacionales y/o vía la imposición de impuestos a los flujos de capital global. Sin embargo, esto no es posible sin una lucha descolonizadora local y global dirigida a cambiar el actual «patrón de poder colonial» y, eventualmente, a la transformación del «sistema-mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal». El Norte es reacio a compartir la concentración y acumulación de riquezas producidas por el trabajo del Sur después de siglos de explotación y dominación del Norte sobre el Sur. Incluso hoy día, las políticas neo-liberales representan una continuidad de la «acumulación por desposesión» que comenzó con la expansión colonial europea durante la conquista de las Américas en el siglo XVI. A gran parte de las regiones periféricas les fue

robada la riqueza y los recursos durante los últimos 20 años de neo-liberalismo a escala mundial bajo la supervisión e intervención directa del Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial. Estas políticas han llevado a la bancarrota de muchos países en la periferia y a la transferencia masiva de riqueza del Sur hacia las corporaciones transnacionales y las instituciones financieras del Norte. El espacio de maniobra de las regiones periféricas en el presente sistema-mundo es sumamente limitado dadas las restricciones en la soberanía de los Estados-naciones periféricos. En resumen, la solución a las desigualdades globales requiere imaginar alternativas

168

utópicas descolonizadoras globales más allá del colonialismo y el nacionalismo, y de las formas de pensar binarias de los fundamentalismos eurocentristas y tercermundistas.

Hacia un universal diversal descolonizador anticapitalista

La necesidad de un lenguaje critico comun descolonizador requiere de una forma de universalidad distinta del disefio global/universal imperial monologico y monotopico de derecha o de izquierda que se impone por persuasion o por la fuerza al resto del mundo en el nombre de la civilizacion y el progreso. Esta nueva forma de universalidad concreta la llamare un «universal radical descolonizador anticapitalista diversal» como proyecto de liberacion. En oposicion a los universales abstractos de las epistemologfas eurocentricas que diluyen lo particular en lo mismo, un «universal radical descolonizador anticapitalista diversal» es un universal concreto que construye el universal descolonizador a partir de la integracion sin desaparicion de las aportaciones de las luchas etico-epistemicas particulates contra el patriarcado, el capitalismo, el imperialismo y la modernidad eurocentrada desde una diversalidad de proyectos etico-epistemicos. Esta propuesta representa una integracion entre la «transmodernidad» de Dussel y la «socializacion del poder» de Quijano. La transmodernidad de Dussel nos lleva a la diversalidad como proyecto universal para descolonizar la modernidad eurocentrada, mientras que la socializacion del poder de Quijano es una llamada a la formacion de un nuevo imaginario universal radical anticapitalista que descolonic las perspectivas marxistas/socialistas de sus lmites eurocentricos. El lenguaje comun universal debe ser anticapitalista, antipatriarcal, y antiimperialista en pos de un mundo en el que el poder sea socializado pero abierto a la diversalidad de las formas institucionales, en el que la socializacion del poder se materialice/institucionalice/exprese en cada region del mundo dependiendo de las diversas respuestas etico-epistemicas de los diversos grupos otros presentes en el sistema-mundo. Las formas de lucha anticapitalistas, antipatriarcales y antiimperialistas por la socializacion del poder que emergen en el mundo islamico son muy distintas de las formas que emergen entre los pueblos

indigenas de las Americas o los pueblos bantus de Africa occidental. Todos comparten un proyecto universal anticapitalista, antipatriarcal y antiimperialista que apuesta por la socializacion del poder, pero otorgandole diversas concepciones y formas institucionales particulates de acuerdo con la diversidad y multiplicidad de epistemologfas e historias locales. Reproducir el disefio global socialista eurocentrico del siglo XX, que partia unilateralmente de un centro epistemico que se imponfa al resto del mundo como universal abstracto colonizador, seria repetir los errores

que han llevado a la izquierda a desastres globales. Esta es una llamada, como nos invita la obra de Aime Cesaire, a crear un universal que sea pluriversal, un universal concreto, que incluya todas las particularidades epistemicas en una lucha descolonizadora por una socialización del poder transmoderna. Como dicen los zapatistas, «luchar por un mundo donde otros mundos sean posibles» (cursivas mías).

Bibliografía

ALARCÓN, Norma, «Chicana Feminist Literature: A Re-Vision through Malintzin/or Malintzin: Putting Flesh Back on the Object», en Cherrie Moraga y Gloria Anzaldúa (eds.), *This Bridge Called my Back: Writing by Radical Women of Color*, Nueva York, Kitchen Table/Women of Color, 1983.

ANZALDUA, Gloria, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco, Spinsters/Aunt Lute, 1987.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago, «La Hybris del Punta Cero: Biopolíticas imperiales y

colonialidad del poder en la Nueva Granada (1750-1810)», manuscrito no publicado, Bogotá, Institute Pensar, Universidad Javeriana, 2003.

COLLINS, Patricia Hill, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, Nueva York, Routledge, Chapman and Hall, 1990. DEPESTRE, Rene, «Interview with Aime Cesaire», en Aime Cesaire, *Discourse on Colonialism*, Nueva York, Monthly Review Press, 2000.

DUSSEL, Enrique, *Filosofía de liberación*, México DF, Edicol, 1977.

-, *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclee de Brouwer, 2001. ENLOE, Cynthia, *Banana, Beaches and Bases: Making Sense of International Politics*, Berkeley, University of California Press, 1990.

GROSFOGUEL, Ramon, «From Cepalismo to Neoliberalism: A World-System Approach to Conceptual Shifts in Latin America», *Review of the Fernand Braudel Center* 19, 2 (2000).

-, «Colonial Difference, Geopolitics of Knowledge and Global Coloniality in the Modern/Colonial Capitalist World-System», *Review of the Fernand Braudel Center* 25, 3 (2002).

HARAWAY, Donna, «Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective», *Feminist Studies* 14 (1988).

HARVEY, David, *The New Imperialism*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 2003 [ed. cast.: *El nuevo imperialismo*, Madrid, Akal, 2004].

KELLEY, Robin, «A Poetics of Anticolonialism», introducción a la nueva edición inglesa de Aime Cesaire, *Discourse on Colonialism*, Nueva York, Monthly Review Press, 2000.

170

KONTOPOULOS, Kyriakos, *The Logic of Social Structures*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

LANDER, Edgardo, «Eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano», en Roberto Briceño-León y Heinz R. Sonntag (eds.), *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*, Caracas, Nueva Sociedad, 1998. MALDONADO-TORRES, Nelson, «The Topology of Being and the Geopolitics of Knowledge: Modernity, Empire, Coloniality», *City* 8, 1 (2004).

MORAGA, Cherrie, y ANZALDUA, Gloria (eds.), *This Bridge Called my Back: Writing by Radical Women of Color*, Nueva York, Kitchen Table/Women of Color, 1983. MIGNOLO, Walter, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1995.

-, *Local Histories/Global Designs: Essays on the Coloniality of Power, Subaltern Knowledges and Border Thinking*, Princeton, Princeton University Press, 2000 [ed. cast.: *Historias locales y diseños globales. Ensayos sobre la colonialidad del poder, los conocimientos subalternos y el pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003]. MITTELMAN, James H., *Globalization: Critical Reflections*, Boulder (CO) y Londres, Lynne Rienner, 1997.

MOORE, Carlos, *Castro, the Blacks and Africa*, Los Angeles, Center for Afro-American Studies at University of California, 1988.

QUIJANO, Anibal, «Colonialidad y Modernidad/Racionalidad», *Peru Indigena* 29 (1991).

-, «"Raza", "Etnia" y "Nación" en Mariátegui: cuestiones abiertas», en Roland Forgues (ed.), *Jose Carlos Mariátegui y Europa: el otro aspecto del descubrimiento*,

Lima, Empresa Editora Amauta SA, 1993.

-, «La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana», en Roberto Briceño-León y Heinz R. Sonntag (eds.), *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*, Caracas, Nueva Sociedad, 1998.

-, «Coloniality of Power, Ethnocentrism, and Latin America», *Nepantla: Views from South* 1, 3 (2000).

-, Y WALLERSTEIN, IMMANUEL (1992), «Americanness as a Concept, or the Americas in the Modern World-System», *International Journal of Social Sciences* 134 (1992).

ROBERTSON, Roland, *Globalization*, Londres, Sage Publications, 1992.

SAID, Edward, *Orientalism*, Nueva York, Vintage Books, 1979 [ed. cast.: *Orientalismo*, Madrid, Libertarias, 1990].

SALDIVAR, JOSE DAVID, *Border Matters*, Berkeley, University of California Press, 1997.

SASSEN, Saskia, *Globalization and its Discontents*, Nueva York, The New Press, 1998.

171

SPIVAK, Gayatri, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, Nueva York, Routledge, Kegan and Paul, 1988.

VILA, Carlos M., La costa atlantica de Nicaragua, Mexico DF, Fondo de Cultura Econ6mica, 1992.

WALLERSTEIN, Immanuel, The Modern World-System, Nueva York, Academic Press, 1974.

-, The Capitalist World-Economy, Cambridge y Paris, Cambridge University Press y Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1979.

-, The Politics of the World-Economy, Cambridge y Paris, Cambridge University Press y Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1984.

-, Unthinking Social Science, Cambridge, Polity Press, 1991a.

-, Geopolitics and Geoculture, Cambridge y Paris, Cambridge University Press .
y Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1991b.

-, «The Concept of National Development, 1917-1989: Elegy and Requiem»,
American Behavioral Scientist 35, 4/5 (marzo-junio de 1992) [1992a].

-, «The Collapse of Liberalism», en Ralph Miliband y Leo Panitch, The Socialist Register 1991, The Merlin Press, Londres, 1992b.

-, After Liberalism, Nueva York, The New Press, 1995.

172

Aime Cesaire y la crisis del hombre europeo

• •

NELSON MALDONADO-TORRES

El «hombre europeo», esa figura conquistadora, primero, y progresista y transformadora, después, que se tomó languida a final del siglo XIX y medio compungida en el XX, sin que tal transformación indicara un cuestionamiento realmente radical de sus tendencias violentas e imperialistas, se balancea hoy día entre un afán de reconocimiento ante la nación hegemónica en los últimos 50

aiios y un desprecio profundo de la misma. La primera tendencia ha llevado a la expresion de una actitud un poco misio- nera e insistente que intenta dejarle claro al nuevo poder hegemonico que los valores europeos son indispensables para cualquier idea de civilizacion. Estados Unidos sin Europa, se plantea bajo esta posicion, llevaria al caos del mundo. Lo que se ofrece como cura ante este momento de crisis es el retorno a los valores fundamentales del espiritu europeo por todas las naciones occidentales y con influencia occidental, pero, sobre todo, Estados Unidos¹. La segunda tendencia ha llevado a tomar una actitud de mas indiferencia con respecto a este pais. De pronto, los europeos comienzan a percibir rasgos en comlin entre su posicion con respecto a los Estados Unidos y la posicion del pasado mundo colonial europeo con respecto a Europa. Se encuentran temas, ideas y estrategias desarrolladas por el mundo colonial en respuesta critica a Europa que resultan valiosas en su lucha ideologica y politica con los Estados Unidos. Esta nueva actitud, que no puede escapar a cierta ironia, lleva el riesgo de convertirse en una apropiacion descarada que busque revindicar a Europa ante sus propios ojos y, por lo tanto, continuar por otros medios, no solo la lucha por el reconocimiento ante el poder hegemonico del momento, sino tambien la subordinacion politica y episte-

1 Vease, por ejemplo, Will HUTTON, A Declaration of Interdependence: Why America Should join the World, Nueva York, Norton, 2003.

173

mologica de las antiguas colonias, paises del antes llamado «Tercer Mundo» o, mas ampliamente, el Sur global. Pero tambien hay actitudes descolonizadoras efectivas en el seno mismo de Europa. No es de extrafiarse que las mismas aparezcan mas fuerte- mente hoy en paises del sur de Europa, una region que, tal como ha descrito el teori- co portugues Boaventura de Sousa Santos, ha estado en cierta forma entre Prospera (no solo Estados Unidos, sino tambien los pafses del norte europeo) y Caliban (el lugar de los sujetos colonizados y donde la esclavitud racial mas prolifero)²•

La publicacion de la traduccion de Discursa sobre el calanialisma que el lector tiene en sus manos representa aun otra forma de hacerle llegar a Europa el conoci- miento y las perspectivas que han emergido en la «periferia» como respuesta crtica ante la colonizacion y con propuestas innovadoras sobre modelos de convivencia. Europa del sur, en este caso Espana, se convierte en un puente de ideas que intenta hacer llegar a su propio seno y al seno del resto de

Europa el pensamiento del Sur global. Esta traducción también permite que el texto de Césaire sea más accesible en América Latina, donde el pensamiento de europeos, estadounidenses y mestizos latinoamericanos predomina sobre el pensamiento producido por comunidades de la diáspora africana e indígenas en las Américas. Así pues, la traducción representa un gesto de descolonización doble. Aunque dirigido principalmente a Europa, el Discurso sobre el colonialismo también tiene implicaciones profundas para el Sur global. Quizá surge aquí la pregunta de cómo puede hablarse de descolonización en un mundo donde las colonias parecen ser más bien la excepción que la regla. Descolonización se refiere aquí no solo a la crítica a las relaciones neocoloniales que continuaron y renovaron de distintas formas la dependencia y las relaciones verticales de poder entre países del Norte y países del Sur, sino más bien a la búsqueda de la transformación del patrón de poder moderno/colonial que continúa definiendo las identidades modernas y las relaciones intersubjetivas de poder y de conocimiento que se derivan de las mismas.³ La descolonización también hace referencia a la construcción de un mundo nuevo en el sentido de concepciones nuevas de lo humano y de relaciones materiales que no se conformen con la die-

2 Véase Boaventura de Sousa SANTOS, <<Between Prospera and Caliban: Colonialism. Post -

colonialism, and Inner-identity--. R.,.,.,.,., .fY, ♦:....:z.l Bt ♦;;.,ki L-':7Uc7·.:6 (2015). Sousa Santos, quien

,imgc d L'enro Jc Inn ♦srigacioncs Sociales en la Universidad de Coimbra, Portugal, es uno de los pensadores europeos más originales del momento, sino el más original y riguroso, y con mayor apertura al sur que cualquier otro que conozca.

3 véanse Anibal QUIJANO, <<Colonialidad del poder y clasificación social>>' Journal of World-Systems Research XI, 2 (2000); y Catherine WALSH, «<nterculturality and the Coloniality of Power. An "Other" Thinking and Positioning from the Colonial Difference••, en Ramon Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres y Jose David Saldivar (eds.), Coloniality, Transmodernity, and Border Thinking (de próxima aparición).

tadura del capital ni se restrinjan al imperio de la ley en el Estado-nación moderno/colonial. Descolonización hace referencia aquí a lo que Anibal Quijano ha llamado «colonialidad», la cual es constitutiva del mundo moderno. Así pues, la descolonización plantea la necesidad de acceder a un mundo distinto al moderno, pero sin esto implicar un retroceso a lo que algunos reconocerían como la premodernidad. Descolonización debe entenderse, pues, como Chela Sandoval y Catherine Walsh han sugerido en distintos contextos, como «decolonialidad»⁴. Nos referimos con esto al desmontaje de relaciones de poder y de concepciones del conocimiento que fomentan la reproducción de jerarquías raciales, geopolíticas y de género que fueron creadas o que encontraron nuevas formas de expresión en el mundo moderno/colonial.

El horizonte amplio donde se ubica el Discurso sobre el colonialismo de Césaire y el proyecto al que contribuye es el de la descolonización o decolonialidad de lo que Walter Dignolo ha llamado la colonialidad global. Este proyecto de descolonización representa, por así decirlo, una tercera vía entre opciones geopolíticas e intelectuales más visibles que aparecieron después de la Segunda Guerra Mundial⁵. Las primeras dos vías estuvieron definidas por los nuevos poderes geopolíticos surgidos después de la guerra. Por un lado, Estados Unidos, que ya se había probado como fuerza internacional tras la expansión de las trece colonias, la guerra con México y la guerra hispanoamericana, se convertiría tras la Segunda Guerra Mundial en una fuerza hegemónica que vendría tanto a asistir como a desplazar a Europa occidental como eje de fuerzas del poder en el sistema-mundo moderno. Con esto el americanismo, esa ideología triunfalista y asimilacionista estadounidense, se introduce en el resto del mundo de forma decisiva. Este «americanismo» ya había entrado en escena fuertemente con Theodore Roosevelt a finales del siglo XIX. El discurso americanista servía como una ideología que dictaba los términos de asimilación de los inmigrantes europeos no católicos, algunos de los cuales eran vistos como parte de las razas de color más oscuras⁶. Esta ideología tomó giros nuevos con el

4 Chela SANDOVAL, *Methodology of the Oppressed*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000; C. Walsh, «Interculturality and the Coloniality of Power. An "Other" Thinking and Positioning from the Colonial Difference», cit.

5 Torno esta elaboración de las tres vías históricas que se abrieron tras la Segunda Guerra Mundial, de Nelson MALDONADO TORRES, «Intervenciones filosóficas al proyecto inacabado de la descolonización», en

Juan Manuel Contreras Colin y Mario Rojas (eds.), *Filosofía y liberación*. Home- naje a Enrique Dussel, Mexico DF, Universidad de la Ciudad de Mexico (de próxima aparición). Partes de este párrafo y de los próximos tres párrafos forman parte de la introducción a ese ensayo. Estas observaciones análisis me parecen importantes para entender el significado y alcance del trabajo de Césaire y de otros pensadores del giro decolonial.

6 Debo a Shimmerlee Jiron-King referencias claves sobre este punto.

175

macarthismo y con Reagan en la Guerra Fría, y hoy día toma nuevos bríos en formulaciones tales como la de Samuel P. Huntington, quien la ha vuelto a articular nuevamente de forma fuerte con respecto a inmigrantes y minorías étnicas presentes en Estados Unidos⁷. Pero hoy, tras la Guerra Fría y los ataques del 11 de septiembre, ya no son inmigrantes de Europa los que supuestamente plantean un «reto» a la identidad estadounidense, sino (in)migrantes de América Latina, particularmente mexicano/as y chicano/as de habla hispana⁸. Sin duda alguna, los sujetos de la diáspora africana y los indígenas de Estados Unidos nunca han dejado de ser un «reto»; lo único que ha cambiado es que todavía no se han desarrollado mecanismos para confrontar y controlar el tal llamado «reto» hispano.

La segunda puerta que se abre con el decaimiento de Europa es, claramente, la del contrincante del americanismo en la Guerra Fría, el comunismo. El comunismo se convirtió para muchos en una opción viable para un futuro distinto, más allá del de la Europa fascista o liberal. Europa misma quedó dividida entre estas dos ideologías y proyectos geopolíticos neoimperiales. Otras naciones del mundo también sufrieron la fuerza de este choque de proyectos, mientras otros apostaban por aspectos de cada uno con fascinación.

Ahora bien, el decaimiento de Europa abre una tercera fuerza o vía histórica, la que llamaremos, siguiendo a Frantz Fanon, «la puerta de los condenados de la tierra». Esta puerta se abre de forma definitiva con la combinación entre la devastación interna y externa de Europa, esto es, no solo por la perversa fuerza del nazismo en su interior, sino también por la fuerza esperanzadora de la descolonización

de territorios europeos en ultramar. Al contrario de lo ocurrido en las luchas por

la descolonización en América Latina durante el siglo XIX, las cuales se dieron en un contexto donde el debilitamiento de Europa del sur dejaba intacta la fascinación con la creciente en fuerzas Europa del norte (especialmente Francia e Inglaterra), la Europa destruida por el nazismo de mitad del siglo XX estaba totalmente destruida y desmoralizada. Como expresaría Césaire en el discurso, esa Europa era «indefendible» ante los ojos de todo el mundo⁹. Así pues, las nuevas naciones dependientes y los territorios que habían obtenido su independencia formal en el siglo XIX, pero que todavía estaban colonizados por fuerzas económicas y por estructuras epistemológicas y simbólicas, se despertaban a una realidad donde el eurocentrismo ocasionaba más sospecha que encantamiento. La tercera puerta que

7 Véase el capítulo sobre el «Hispanic Challenge» en Samuel P. HUNTINGTON, *Who are We? The Challenges to America's National Identity*, Nueva York, Simon & Schuster, 2004.

8 Véase Nelson MALDONADO TORRES, «Decolonization and the New Identitarian Logics after September 11: On Žižek, Huntington and Beyond», *Radical Philosophy Review* (2005).

9 Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Presence Africaine, 1955.

176

se abre después de la Segunda Guerra Mundial es, pues, la del desencanto con el eurocentrismo y la afirmación renovada de la descolonización como proyecto.

El desencanto no ya con la «tradición» o la religión, como destacaría Weber, sino con las formas de conocimiento eurocéntricas que forman parte central de lo que Enrique Dussel llama el «mito de la modernidad», plantea un segundo gran momento de descolonización en el mundo¹⁰. El primero se daría desde finales del siglo XVIII hasta mediados del XX. Ahí contarían las revoluciones anglo-norteamericanas,

haitiana y latinoamericanas. El segundo se da en países de África, Asia y en revoluciones tales como la cubana en América Latina (la cual no estuvo de entrada asociada con el marxismo soviético). El decaimiento de Europa era reflejo de una crisis del sistema-mundo la cual empezó a hacer evidente los

rastros del colonialismo todavía presentes aun en lugares que ya habían obtenido su independencia en el primer periodo de descolonización. De ahí que la sospecha o desencanto con respecto al eurocentrismo se empezara a hacer evidente en distintas regiones del planeta, incluyendo el interior de Europa y Estados Unidos mismos.¹¹

El Discurso sobre el colonialismo, la «crisis» de Europa y la tercera vía de la descolonización o giro decolonial

Lo que llama la tercera vía de la descolonización no tiene el mismo carácter que las otras dos vías señaladas. El «americanismo» y el comunismo son proyectos históricos más recientes y más limitados que la descolonización. Son más recientes porque se remontan apenas a hace dos siglos. El proyecto de descolonización en cambio se viene proponiendo de distintas formas desde el comienzo mismo de la expansión imperial de Europa en las Américas¹². El «americanismo» y el comunismo son también más limitados que la descolonización, porque ambos están cir-

10 Véase Enrique Dussel, El encubrimiento del indio: 1492. Hacia el origen del mito de la modernidad,

México DF, Editorial Cambio XXI, 21992.

11

En Estados Unidos surgieron teóricos del «colonialismo interno» y feministas de color. Véanse, entre otros, Robert ALLEN, Black Awakening in Capitalist America, Garden City, NY, Doubleday, 1969; Mario BARRERA, Race and Class in the Southwest: A Theory of Racial Inequality, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1979; Robert BLAUNER, Racial Oppression in America, Nueva York, Harper

& Row, 1972; Alma M. GARCIA (ed.), Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings, Nueva York y Londres, Routledge, 1997; Cherrie MORAGA y Gloria ANZALDUA (eds.), This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color, Nueva York, Kitchen Table, Women of Color Press, 21983.

12 Para entender más la naturaleza de este proyecto consúltese Rolena

ADORNO, Cronista y Principio: la obra de don Felipe de Guaman Poma de Ayala, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1989; Enrique Dussel, El encubrimiento del indio: 1492. Hacia el origen del mito de la modernidad, cit.;

177

cunscritos por la modernidad. El «americanismo» y el comunismo se juegan toda- vfa dentro de las ideologfas de la modernidad: conservadurismo, liberalismo y marxismo. La descolonización mas bien plantea una ruptura con la modernidad. Eso no quiere decir que el proyecto de la descolonización sea necesariamente antiliberal o

antimarxista, o que el mismo pueda prescindir en el presente de elementos de estas ideologfas. Lo que indica mas bien es, en primer lugar, que el proyecto de la descolonización es anterior a la emergencia de estas ideologfas, y que su relación con las

mismas esta orientada hacia su subsistencia en una forma de pensamiento distinta a la mera modernidad, la que podríamos denominar, siguiendo a Enrique Dussel, como transmoderna¹³. El proyecto de la descolonización tambien implica que Europa ha sido llamada desde el comienzo mismo de la modernidad colonialidad a abandonar su postura imperialista y a adoptar un proyecto histórico distinto¹⁴. Es decir, la descolonización no es solamente un proyecto histórico distinto al de la modernidad europea, sino que se confronta a ella con un numero de exigencias e imperati-

vos éticos, políticos e intelectuales. Esta tiene el caracter de denuncia y demanda, a la vez que no descansa en el reconocimiento de las mismas para forjar su propio camino y articular su proyecto. Estas distintas dimensiones del proyecto de la descolonización aparecen en el Discurso sobre el colonialismo y en los ensayos de Césaire traducidos e incluidos en este volumen.

El Discurso sobre el colonialismo de Césaire, junto a Los condenados de la tierra de quien fuera estudiante suyo, Frantz Fanon, son quiza los textos que mas clara y fuertemente presentaron la tercera vfa que se abrió en la posguerra. Estos dos textos se escribieron con conciencia de la nueva realidad mundial desplegada tras la Segunda Guerra Mundial. Ambos intentan entender el mundo nuevo que va emergiendo desde la perspectiva de grupos que han sufrido una exclusion constante y consis-

te en la modernidad. Esos son los condenados. El Discurso, sobre todo, es el texto que toma como un asunto mas central entender la «crisis» de Europa, la condici6n de posguerra y las posibilidades que se le abren tras su decaimiento. Mi tesis princi- pal en este trabajo es que el Discurso sobre el colonialismo debe leerse como una res- puesta desde el mundo colonizado, y particularmente de la diaspóra africana, al pro-

Walter MIGNOLO, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*, Ann Arbor, The University ofMichigan Press, 22003; Walter MIGNOLO, *Historias locales!diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Aka!, 2003.

13 Ambos aspectos (antigüedad y subsunción) son planteados en E. Dussel, *El encubrimiento del indio: 1492. Hacia el origen del mito de la modernidad*, cit.

14 Sobre la noci6n de mundo moderno/colonial vease Walter MIGNOLO, «Jose de Acosta's Histo- ria natural y moral de las Indias: Occidentalism, the Modern/Colonial World, and the Colonial Dif- ference>>», en Jane E. Mangan (ed.), *Natural and Moral History ofthe Indies by Jose de Acosta*, Durham, Duke University Press, 2002, pp. 451-518.

178

yecto civilizatorio moderno europeo que encuentra una de sus raíces mas importan- tes en la perspectiva filosofica de Rene Descartes. El Discurso de Cesaire adopta una variedad de posturas que van desde la crítica interna y la complicidad subversiva hasta la introducción de perspectivas que estan completamente fuera del marco interpretativo y epistemológico europeo¹⁵. Sera a partir de tales perspectivas que Cesaire hablara sobre la «crisis» de Europa. Con sus reflexiones sobre la crisis de Europa, Cesaire se une a un grupo amplio y diverso de pensadores que diagnostican a Europa e intentan proveer posibles salidas de su crisis. Muchos de estos tambien tomaron el pensamiento cartesiano como referenda. La crisis de Europa se inter- preto en muchos casos como resultado de un abandono del pensamiento cartesiano, o bien de modo opuesto, como una relacion muy estrecha con el mismo. Las res- puestas filosoficas a la crisis de Europa vacilaban, pues, entre la transformaci6n del cartesianismo o su abandono. Los textos que reflexionaban seriamente sobre estos temas se remontan a finales del siglo XIX y se vuelven mas frecuentes entre la Prime- ra

y la Segunda Guerra Mundial y después de esta última. Vale la pena comentar brevemente algunos de los más influyentes para tener una visión más precisa del carácter y el alcance de las intervenciones de Césaire en el Discurso sobre el colonialismo.

La crisis de Europa desde una perspectiva europeizante

Muy influyentes con sus respectivas visiones de la crisis de Europa fueron los filósofos Edmund Husserl y, el que fuera su estudiante, Martin Heidegger. Desde temprano, Husserl presentó su fenomenología como una respuesta a la condición de Europa, que se reflejaba fielmente en sus tendencias a abandonar el compromiso por la búsqueda de la verdad y se inclinaba al relativismo historicista y al naturalismo psicológico, que también desembocaba en cierto tipo de escepticismo. Años más tarde, en parte bajo la influencia de Heidegger, Husserl articulaba explícitamente tales problemas en torno al tema de la «crisis» de las ciencias europeas y de su ideal de humanidad. La crisis para Husserl era profunda, y su cura solo podría lograrse por un nuevo compromiso con la razón. El compromiso con la razón es parte intrínseca de la filo-

sofía. Este se remonta al origen de la filosofía en Grecia y a proyectos epistemológicos innovadores en el Renacimiento europeo. Husserl llama a Europa a volver a sus raíces, lo que para él, en gran medida, demandaba una renovación y rearticulación del

15 Sobre la «Complicidad subversiva» véase Ramon Grosfoguel, <<The Divorce of Nationalist Discourses from the Puerto Rican People: A Sociohistorical Perspective>>, en Frances Negrón-Muntaner y Ramon Grosfoguel (eds.), Puerto Ricanjam: Rethinking Colonialism and Nationalism, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997, pp. 57-76.

179

racionalismo cartesiano. La propia fenomenología husserliana intentaba ser una res-

puesta a estas demandas. Husserl, como tantos otros en la modernidad europea, volvía a Descartes para poder establecer nuevas pautas en el pensamiento europeo y poder sacar a Europa de su crisis.

Heidegger siguió un camino parecido al de Husserl, pero con una visión más crítica de Descartes y su legado. Para Heidegger toda la modernidad europea, incluyendo el Renacimiento, estaba marcada por un olvido profundo de la ontología como filosofía primera. El dualismo cartesiano y su característico racionalismo, que proponía la epistemología como filosofía primera, aparecían como fuentes principales de la misma crisis de Europa, la cual en gran medida consistía para Heidegger en la apuesta por el imperio de la tecnología y de la razón instrumental. Así, Heidegger planteaba un retorno a la filosofía griega temprana como parte fundamental de una cura de la metafísica y la ontoteología occidental. Su propósito principal era reinaugurar la pregunta del ser y poder pensarla de forma fresca y original. El griego

y el alemán, argumentaba Heidegger, ofrecen recursos únicos para llevar a cabo este tipo de reflexión. De aquí que Heidegger considerara de utilidad filosófica interpretar textos presocráticos y reflexionar sobre la poesía de poetas alemanes como Hölderlin. Heidegger plantea una forma distinta a la de Husserl de volver a las raíces de Europa. Para él, esta vuelta a las raíces debe partir de una crítica de Descartes, no de un rescate del mismo. En vez de recurrir a un pensador de habla francesa, Heidegger centra su trabajo en la necesidad de que Europa pase por su «centro», Alemania, para superar su crisis.

Heidegger expresó esta conexión entre germanocentrismo y rearticulación de las raíces de Europa magistralmente en varios de sus escritos¹⁶. En su reciente libro

Heidegger's Roots: Nietzsche, National Socialism, and the Greeks, Charles Bambach analiza el trabajo de Heidegger en el contexto de debates intelectuales y políticos sobre la crisis de Europa y, más particularmente, sobre la situación de Alemania después de la Primera Guerra Mundial¹⁷. La crisis de Europa fue concebida por un número de pensadores conservadores en Alemania, no como la crisis de Europa como tal, sino más bien como la crisis del centro de Europa (p. 137). Y en el centro de Europa no había otra cosa para ellos sino precisamente el pueblo (Volk) alemán. La crisis de Europa vino a ser entendida de esta forma como una crisis del

¹⁶ Torno este párrafo y el que le sigue de mi trabajo Nelson MALDONADO TORRES, «The Topol-

ogy of Being and the Geopolitics of Knowledge: Modernity, Empire, Coloniality», City 8, 1 (2004). En el mismo hago una exposición más detallada

del significado de la búsqueda de raíces y del euro- centrismo en pensadores europeos de derecha y de izquierda.

17 Charles BAMBACH, *Heidegger's Roots: Nietzsche, National Socialism, and the Greeks*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 2003.

180

pueblo alemán y del territorio (rural) donde vivían. Importante en este contexto fue el mito ateneo de Erictonio, el fundador de Atenas, quien, de acuerdo con aquel, fue autogenerado por el suelo mismo que conformó el territorio ateniense. Así Eric- tonio era visto como teniendo una relación íntima e indígena con el suelo ateniense. La visión del mito es clara: la grandeza de Atenas depende de mantener una relación similar entre sus ciudadanos y su suelo. Pensadores alemanes de principios del siglo XX concibieron la crisis política de su país en términos similares. Solo la afirmación de raíces en el suelo podía ayudar a resistir y contrarrestar la violenta fuerza del nihilismo y del cosmopolitismo sin raíces que se propagaba por doquier tras la Revolución francesa. Tales raíces se encontraban al fin y al cabo para muchos de estos intelectuales precisamente en el mundo de los griegos. Bambach comenta a este respecto que:

En un momento en que la cultura alemana se desarrollaba sin contar con un Estado- nación unificado, una gama variada de filósofos y escritores afirmaban ideales cuyos tór- minos eran tornados prestados de sus visiones acerca de la Antigüedad. En el contexto de la helenomanía alemana, exacerbada por la invasión napoleónica de 1806, Fichte, Hegel y sus contemporáneos echaron mano del mito de una afinidad singular greco-ger- mana enraizada en el lenguaje y en la Heimat [casa o habitación] (p. 116).

Uno de los puntos más cruciales de Bambach es que el giro ontológico y lingüístico de Heidegger representa una articulación original de la búsqueda de una casa, tierra o patria natal. Mientras Erictonio se mantuvo como el modelo para el mito político de echar raíces en el suelo o patria, Heidegger continuaba el mito y lo extendía a la epistemología y a la ontología proponiendo el pensamiento presocrático, «nacido del arce (comienzo) del ser mismo», como única fuente auténtica del pensar, una forma de pensar que, según él, contrasta radicalmente con la metafísica y epistemología modernas.

La identificación del origen fundamental o *arche* de Alemania en Grecia era parte del esfuerzo de convertir a Alemania, su lengua y su pueblo o *Volk*, en el nuevo *arche*

de Europa. La geopolítica de Heidegger era, tal como Bambach anota, una política basada en la relación íntima entre el pueblo, su lenguaje y su tierra. Geopolítica es literalmente una política de la tierra (*geo*) y de las raíces culturales que se hunden en ella. Bajo esta perspectiva, Alemania debe ser protegida «del espíritu francés de la ilustración y de la latinidad de los galos y de la cultura católica romana» (Bambach, p. 117). La geopolítica heideggeriana es, pues, una geopolítica proteccionista y excluyente que también desempeña el rol de una política epistémica racista. El racismo

epistémico no era nuevo en el mundo de Heidegger. Este ha sido un componente importante de la modernidad occidental que precede los excesos de la tecnología

181

que Heidegger consideró tan problemáticos en Occidente. Al concebir la crisis de Europa en términos del nihilismo y la tecnología, dejando de lado el problema de racismo epistémico, Heidegger se sintió justificado a aventurarse a hacer a Europa lo

mismo que Europa había hecho con el resto del mundo: subordinación epistémica (ahora basada en la ontología, y no en la ciencia o la cultura). Esto se muestra claramente en la famosa entrevista a Heidegger en *Der Spiegel* en la que él señala que «con toda su gran racionalidad» los franceses se ven obligados a pensar en alemán cuando reflexionan acerca del «origen del ser del mundo». Esta supuesta dependencia del alemán Heidegger la percibe como una prueba irrefutable del rol especial del alemán, en su relación intrínseca con el griego, para trascender [aufgehoben, en el sentido hegeliano, señala Heidegger] el mundo que reifica la tecnología¹⁸.

En su libro *Heidegger's Roots*, Bambach comenta que la búsqueda de raíces europeas por Heidegger se daba en un contexto donde había otros intelectuales con ideas radicalmente opuestas. Entre estos estaba Fanon:

Compárame, el juego europeo ha terminado definitivamente, hay que encontrar otra cosa [...] Hace siglos que Europa ha detenido el progreso de los demás

hombres y los ha tenido a sus designios y a su gloria; hace siglos que, en nombre de una pretendida «aventura espiritual», ahoga a casi toda la humanidad. Veanla ahora oscilar entre la desintegración atómica y la desintegración espiritual [.. .] Europa ha adquirido tal velocidad, loca y desordenada, que escapa ahora a todo conductor, a toda razón, y va con un vertigo terrible hacia un abismo del que vale más alejarse lo más pronto posible [. . .] y en nombre del Espíritu, del espíritu europeo por supuesto, Europa ha justificado sus crímenes y ha legitimado la esclavitud en la que mantiene a las cuatro quintas partes de la humanidad. Si, el espíritu europeo ha tenido fundamentos singulares¹⁹.

En su comentario sobre Heidegger, Bambach comenta: «como Fanon, Heidegger entendió que Europa se encamina hacia el atolladero. Pero mientras el previamente colonizado [Fanon] entendía la necesidad por la diferencia, Heidegger buscó la salida de la crisis de Europa a través de una forma más estrecha de identidad»²⁰. Esto es cierto, aunque habría que aclarar que la propuesta de Fanon no era solo a favor de la diferencia, sino más precisamente a favor del proceso de la des-

18 Véase Martin HEIDEGGER, <<"Only a God can Save Us": Der Spiegel's Interview with Martin Heidegger (1966)>>, en Richard Wolin (ed.), *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, Cambridge (Mass.) y Londres, MIT Press, 1993.

19 Frantz FANON, *Los condenados de la tierra*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 21965,

pp. 287-289.

2º Ch. Bambach, *Heidegger's Roots*, cit. (traducción del autor).

182

colonización y la creación de nuevos conceptos que es parte de lo mismo. También hay que añadir que Fanon no fue el único que propuso tales ideas. El mismo Fanon probablemente no hubiese tenido una conciencia tan clara del tema si no fuera por Césaire. Y Césaire mismo articuló en su *Discursos* sobre el colonialismo más directamente la naturaleza de la crisis europea.

Con Césaire y Fanon ocurrió un poco lo mismo que ocurrió con Husserl y Heidegger. Es decir, en ambos casos el discípulo alcanza más reconocimiento que el maestro. Ahora bien, si se le hubiese prestado a la primera pareja un mínimo 1 por 100 de la atención que se le ha prestado a la segunda, quizá Europa estaría más pre-

parada de lo que lo está ahora para responder a su crisis. Esa es la naturaleza del racismo y del colonialismo en la esfera epistemológica. El proyecto de la descolonización debe tomar a Césaire y a Fanon, entre tantos otros, como ejes centrales de reflexión. Lewis Gordon comenzó a explorar estos temas en la obra de Fanon²¹. Yo intento hacer lo mismo aquí con respecto a la obra de Césaire. Veamos, pues, algunos elementos con que Césaire contribuye a la elaboración del discurso decolonial.

El Discurso sobre el colonialismo y la crisis de Europa

Césaire abre el Discurso sobre el colonialismo describiendo Europa como una «civilización decadente», no meramente porque sirvió como cuna del fascismo, sino por que «se muestra incapaz de resolver los problemas que suscita su funcionamiento». Para Césaire tales problemas son el del proletariado y el problema colonial. Europa conoce el problema del proletariado de cerca, pues ocurre en su seno, pero se ha mantenido más ciega con respecto al problema colonial. En el Discurso sobre el colonialismo, Césaire tiene el ingenio de no subordinar el problema colonial al problema del proletariado, pero todavía no puede volver a reintegrarlos o a mostrar sus conexiones. Esto será luego una contribución fundamental de la teoría de la «colonialidad», tal como Aníbal Quijano ha planteado y como Ramón Grosfoguel (en este mismo volumen) expresa. Césaire se concentra, por el contrario, en las íntimas conexiones existentes entre nazismo y colonialismo.

El Discurso sobre el colonialismo está escrito en una prosa que no deja de ser poética, pero que dista de los poemas surrealistas de Césaire. El surrealismo se caracterizaba por emplear las fuerzas del inconsciente y los momentos preracionales de la conciencia para socavar la empresa de reducir el mundo humano a lo racional.

21 Véase Lewis R. GORDON, *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and*

the Human Sciences, Nueva York, Routledge, 1995. El título de este ensayo hace referencia directa a este trabajo de Gordon.

183

En Césaire el surrealismo se manifestaba como una «extensión de su búsqueda por una nueva subjetividad negra»²²•

Bien [. . .] si aplico el acercamiento surrealista a mi situación particular, puedo llamar a estas fuerzas inconscientes. Esto, para mí, era una llamada a África. Me dije a mí mismo: es cierto que superficialmente somos franceses, llevamos la marca de las costumbres francesas, hemos sido etiquetados con la filosofía cartesiana y por la retórica francesa, pero si rompemos con todo eso, si descendemos hasta las profundidades, entonces lo que encontraremos será fundamentalmente negro²³•

Los poemas de Césaire tienen una marca surrealista distintiva y se combinan con la negritud. Pero el *Discurso sobre el colonialismo*, escrito pocos años después de la Segunda Guerra Mundial, se aleja de esa estrategia discursiva. El discurso toma tonos más sobrios, argumentativos y racionales. Y además enfoca su mirada en Europa. De ninguna forma esto representa una inconsistencia o traición a sus intuiciones surrealistas. El surrealismo le permitía a Césaire, entre otras cosas, socavar las bases del cartesianismo. Césaire, con su veta poética, se acercaba un poco a Heidegger en la insistencia en encontrar fuentes alternativas de expresión y de conceptos como respuesta a la crisis. Mientras Heidegger buscaba sus raíces en Grecia y Alemania, Césaire las

buscaba, en cambio, con ayuda del surrealismo, en África. Pero Césaire no estaba atado a esas raíces. Si la negritud lo sacaba de Europa, su compromiso marxista lo sacaba de las políticas de la identidad. Pero Césaire fue más allá del marxismo mismo, llegando a plantear un discurso que exigía una respuesta simultánea al problema del proletariado y al problema colonial y racial, sin reducir el uno al otro. Esta postura será retomada, como ya indique, por la teoría de la colonialidad, la cual intenta dar una expresión más clara y comprensiva de toda esta problemática.

Si con su veta poética puede decirse que Césaire tenía rasgos comunes con el acercamiento heideggeriano a la crisis de Europa, el *Discurso sobre el colonialismo*

presenta una via distinta que lo acerca mas al proyecto husserliano. En sus Meditaciones cartesianas, Husserl intento proveer una respuesta a la crisis de la modernidad a traves de una transformacion del pensamiento cartesiano²⁴. El Discurso sobre el colonialismo puede verse en esa misma tradicion, pero a la vez rompe con ella

22 Robin D. G. KELLY, Poetry and the Political Imagination: Aime Cesaire, Negritude, and the Applications of Surrealism [Internet. <http://www.lipmagazine.org>] (2001 [citado 1 de abril de 2005]). Traducción del autor.

23 Vease la entrevista de Rene Depestre a Aime Cesaire en Aime CESAIRE, Discourse on Colonialism, Nueva York, Monthly Review Press, 1972, p. 68.

24 Edmund HUSSERL, Meditaciones cartesianas, Madrid, Tecnos, 2002.

184

definitivamente. Mientras Descartes y Husserl intentan establecer o reformular las bases del proyecto historico europeo a partir de la centralidad del sujeto y del valor epistemologico de la «claridad» y la «distincion» (o intuicion fenomenologica en el caso de Husserl), Cesaire busca introducir un nuevo tipo de razon critica que descansa en la «claridad» que el sujeto colonizado tiene de la perversidad del proyecto civilizatorio europeo. Veamos esto mas despacio.

En las primeras lineas del Discurso Cesaire enuncia: «Esta Europa, citada ante el tribunal de la "razon" [...] no puede justificarse». Este tribunal de la razon no esta formado por europeos, sino por todo el mundo. Con la Segunda Guerra Mundial y el Holocausto la bancarrota de Europa se habia hecho obvia ante las naciones. Por un lado, esta Estados Unidos. Cesaire comenta que el juicio de Estados Unidos con respecto al estado de Europa es, como el de otros tantos, certero pero a la vez interesado. La critica estadounidense alimenta sus propios suefios de hegemonia. Cesaire sabia, como tantos otros en el suroeste de Estados Unidos y en America Latina y algunos en Europa, que Estados Unidos era una amenaza para Europa y el mundo. Cesaire tambien sugiere que, en respuesta, los europeos pueden pensar que la estrategia indicada consiste en afirmar las rakes europeas con mas ahinco. Desde Husserl y Heidegger, a principios y mediados del siglo, basta Habermas y Derrida mas recientemente,

vemos la repetición de la búsqueda de rakes en Europa como respuesta ante su «crisis», particularmente cuando la crisis se interpreta a la luz de la pérdida de hegemonía europea²⁵. Algunos europeos parecen pensar que la puerta del eurocentrismo todavía permanece abierta. Y en muchos sentidos el eurocentrismo dicta nuestras epistemologías²⁶. Pero mantenerse fiel a él de manera cons-

ciente es diferente. El juicio de Césaire contra estos intentos es fulminante. El los juzga de hipócritas que se mienten a sí mismos y que ocultan lo que ahora aparece de forma «clara» y «distintiva» a todos: la perversidad de Europa.

Césaire acusa a los europeos de ocultarse a sí mismos el conocimiento sobre la realidad y el carácter de la civilización europea. La emergencia del fascismo en su interior y las trágicas consecuencias que su expansión tuvo junto a la destrucción masiva que ocasionó hacen imposible que el europeo pueda esconderse ante ciertas verdades. Esas verdades se hacen obvias ahora para todos. El peso de la acusación de Césaire radica en que el fascismo no es único en magnitud ni en perversidad en la historia de Europa. De aquí su insistencia sobre los lazos del fascismo y el colo-

25 Véase Jürgen HABERMAS y Jacques DERRIDA, «February 15, or What Binds Europeans Together:

A Plea for a Common Foreign Policy, Beginning in the Core of Europe», *Constellations* 10, 3 (2003). 26 Para un análisis de la continuidad del eurocentrismo en la epistemología del centro y de la

periferia ver Anibal QUIJANO, «Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America», *Nepantla: Views from South* 1, 3 (2000).

185

nialismo. Sujetos colonizados y racializados fuera de Europa han sufrido el exterminio, el genocidio, la esclavitud y la violencia de la misma durante varios siglos. Ante eso, el «hombre europeo» se mantenía indiferente. Y no es sino basta que le toea vivir durante un período intenso políticas parecidas a las coloniales en su propio seno cuando se torna «espantado» y empieza a poner en duda de forma manifiesta elementos centrales de su civilización.

El «hombre europeo» se ha mantenido ciego ante la realidad del colonizado. Y por eso no ha logrado conocer mas sobre sf mismo. Pero el «esclavo» ha conocido la perversidad y la inconsistencia del «amo» por siglos. seiala Cesaire que los esclavos saben que los amos «mienten» (a sf mismos y a ellos) y que, al estar desapercibidos o al negarse a confrontar su mentira, son «debiles». Los esclavos y los colonizados aparecen como una fuente epistemica necesaria para que Europa pudiera adquirir «claridad» y «distincion» con respecto a su propia identidad y a la naturaleza de su proyecto hist6rico. En esto, seiala Cesaire en un gesto de crftica interna, los europeos traicionaban a Descartes. La mentira, mas que la «claridad» y la «distinci6n» eran aspectos centrales del proyecto europeo.

Ahora bien, el conocimiento que los sujetos esclavizados y colonizados por Euro-

pa tenfan, aunque era «claro» y «distintivo», no emanaba necesariamente de un metodo cartesiano riguroso. El metodo de Descartes consistfa en la duda hiperbolica. El

se imaginaba un genio maligno que jugaba con los poderes epistemologicos y de las facultades sensoriales de los humanos y que los «engaiaba» sobre sus convicciones mas fundamentales. Los condenados no necesitaban imaginarse un genio maligno para adquirir la verdad sobre el «hombre europeo». La violencia del amo era suficiente. En vez de un proceso de duda metodica, los condenados pasaron por un proceso de sufrimiento met6dico basado en la supuesta falta de humanidad de los mismos. Por eso, tal violencia no podfa sino generar contradicciones. Los esclavos se sabfan burnos y tambien sabfan que el «amo» solo podfa legitimar sus concepciones y la violencia que sostenian a traves de un proceso de ceguera metodica y brutal. Los amos se ocultaban a sf mismos el conocimiento sobre la humanidad de los que consideraban no humanos. De eso trata la mala fe en su expresion mas destructiva²⁷•

27 Para un analisis de la mala fe en relaci6n al racismo antinegro vease Lewis R. GORDON, *Bad Faith and Antiracist Racism*, Atlantic Highlands (NJ), Humanities Press, 1995. El concepto de mala fe fue utilizado por Jean-Paul Sartre para confrontar a una Europa cartesiana con sus inconsistencias profundas. Sartre fue en su tiempo, como Boaventura de Sousa Santos ahora, el intelectual mas critico de Europa que trat6 de establecer puentes con la periferia

y de aprender de las formulaciones que se producan allí. De ahí que escribiera el prefacio a Los condenados de la tierra de Fanon y a otros trabajos de pensadores del mundo colonizado. Sobre este último punto vease George Cicc-

CARIELLO MAHER, <<Beyond the Debate on Humanism: Césaire, Fanon, and the Limits of the European Gaze>>, Radical Philosophy Review (de próxima aparición).

186

Mientras el Discurso de Descartes le daba forma al proyecto racionalista europeo y fomentaba la autocrítica (proceso dubitativo) del hombre racional, el Discurso de Césaire destaca el fracaso del compromiso europeo con el proyecto cartesiano e incluye a su vez planteamientos críticos con respecto al método cartesiano mismo. Aunque Descartes intentó dar solidez a la razón, y a combatir mentiras y engaños, él simultáneamente adoptó un método que ocultaba la relevancia epistemológica de la relación entre amo y esclavo, colonizador y colonizado. El método de duda cartesiana no se basa en un diálogo interior donde el sujeto mismo puede llegar a descubrir la verdad sobre sí mismo y sobre la naturaleza de la razón. El individualismo cartesiano y su proceso monológico deja el diálogo de lado e impide el florecimiento de la razón intersubjetiva. Una ruta distinta a la cartesiana consistiría en plantear que la razón es intersubjetiva y dialógica de antemano, y que la esclavitud y la colonización (y no las artimañas de un «genio maligno») representan su violación más extrema. La perspectiva del esclavo era más conducente a este tipo de reflexión. Por eso vemos en la llamada periferia o el Sur global continuas afirmaciones de la ética y la política

como filosofía primera²⁸. Esa es la base última de la tercera vía de la descolonización y el carácter más distintivo del giro decolonial (decolonial turn). Al haber pasado por

este aspecto de la razón, Descartes contribuyó no tanto al ocultamiento del ser (Heidegger), sino, por el contrario, al ocultamiento de la colonialidad y del poder descolonizador del don decolonial (decolonial gift).

El «don decolonial» se refiere en este caso a la razón del esclavo o del condenado. Césaire encuentra en la misma una contribución fundamental para que Europa responda a su crisis. La existencia del esclavo mismo puede interpretarse como una reclamación o exigencia, o bien como una apelación a la decisión

sobre la persistencia de la esclavitud o su ruptura²⁹. La ceguera o falta de apertura ante la oferta gratuita o «don» del esclavo no es circunstancial, sino que le es inherente a la situa-

28 Levinas, Dussel, Fanon, y Cesaire hicieron movimientos parecidos a este respecto. Levinas articulo este proyecto de forma muy explícita -aunque enfocado en la ética y con distancia crítica de la política- pero su eurocentrismo y judeocentrismo limitaron su perspectiva. Así mismo, el latinoamericanismo de Dussel también limitó la expresión consistente de partes de su filosofía de la liberación en la década de 1970. Esfuerzos más recientes ofrecen articulaciones distintas y más afines con las propuestas de descolonización articuladas por Fanon y Cesaire tras la Segunda Guerra Mundial. Para un desarrollo más amplio de estos aspectos vease Nelson MALDONADO TORRES, *Against War: Views from the Underside of Modernity*, Durham, Duke University Press (de próxima aparición). Vease también Nelson MALDONADO TORRES, <<De la estética a la ética: estrategias para evadir la modernidad en América Latina,>> *Erasmus* 2, 1 (2000).

29 Esta es la forma en que Lewis Gordon articula el concepto de crisis en relación con las implicaciones de Fanon y de la gente de color. Vease L. Gordon, *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences*, cit.

187

ción colonial y de esclavitud racial misma. La noción de condena, a la que se refieren tanto Cesaire como Fanon al hablar del colonizado como un condenado, remite precisamente a una situación en la cual los sujetos han sido despojados de sus «dones» o de los recursos que tienen para ofrecer a otros³⁰. Me baso aquí en la etimología de *damne* o condenado, que hace referencia a *donner* en francés y que literalmente significa «aquel que no puede ofrecer nada porque sus recursos le han sido arrebatados»³¹. Tanto Cesaire como Fanon entienden la colonización como un despojo de los recursos con que sujetos o pueblos cuentan para ofrecer a otros. La ofrenda, en este caso, se entiende como una muestra de la humanidad de tales sujetos y es distinta de la concepción hegeliana de la lucha por el reconocimiento. Y es precisamente la ofrenda o don lo que el europeo utiliza para afirmar su humanidad frente al colonizado. Cesaire cita favorablemente y de forma extendida a Malinowski cuando este describe el fenómeno que el llama «el don selectivo» de Europa a sus colonias.

Malinowski escribe:

Toda concepción según la cual la cultura europea es propuesta como un cuerno de la abundancia o donde todo se reparte libremente está equivocada. No hay que ser especialista en antropología para darse cuenta de que el «don europeo» es siempre altamente selectivo. Nunca le ofrecemos y nunca le ofreceremos a los pueblos indígenas que viven bajo nuestro control [...] los cuatro elementos siguientes de nuestra cultura:

- 1) Los instrumentos de fuerza física: armas de fuego... [etc.]
- 2) Nuestros instrumentos de poder político
- 3) Nunca compartimos con los indígenas lo esencial de nuestras riquezas y de nuestras ventajas económicas. ♦ . .

En ningún momento ofrecemos la igualdad política completa, ni la plena igualdad social, ni aun la plena igualdad religiosa. En efecto, cuando consideramos todos los puntos que acabamos de enumerar, es fácil observar que no se trata aquí de «dar» [donner]

sino más bien de «tomar» [prendre]³².

3° Fanon hizo famosa la expresión de los «condenados de la tierra» en *Les damnés de la terre*, Paris, Editions Gallimard, 1991. Césaire también usa el término, por ejemplo, cuando escribe en su presentación «Cultura y colonización» que la cultura del colonizado está «[...] condenada a permanecer marginal respecto a la cultura europea >>», p. 19.

31 La etimología es de Emile Benveniste. Véase Emile BENVENISTE, «Gift and Exchange in the Indo-European Vocabulary», en Alan D. Schrift (ed.), *The Logic of the Gift: Toward an Ethic of Generosity*, Nueva York, Routledge, 1997. Para una articulación más amplia de este tema véase Maldonado Torres, *Against War*.

32 Citado en Césaire, «Cultura y colonización», cit.

Europa pretende «dar» generosamente al colonizado, pero lo que da es lo inverso. La gran ironía del proceso de colonización es que el don imperial del europeo se

presenta como donación, pero, por un lado, como señala Malinowski, es muy selectivo y, por otro; lo que realmente hace es instituir una dinámica de posesión. De aquí que el

proceso sea tan perverso. El europeo le quita al colonizado las posibilidades de «dar», pero él busca ser agradecido por ello. La lógica del don o de la donación se transforma en una lógica perversa de la posesión. La misma es una posesión que le quita al colonizado las posibilidades mismas de «dar» de lo suyo. El colonizado queda en una situación donde no puede «dar» lo que tiene porque lo que tiene le ha sido tornado. Esto precisamente es la condena. El colonizado está condenado a no poder afirmar su humanidad a través de la donación. El colonizador, por otro lado, se engaña a sí mismo pensando que este «da» cuando más bien posee. He ahí otra fuente importante de la crisis de Europa vista con «claridad» y «distinción» desde sus colonias. El colonialismo altera

las coordenadas que permiten a sujetos afirmarse como humanos. El colonialismo tiene implicaciones metafísicas, si se quiere, que solo se entienden a partir de la filosofía antropológica. Lleva, por ejemplo, a sujetos con piel negra, tal como Fanon señala con lucidez, a afirmar su humanidad adoptando máscaras blancas³³. El mismo también deshumaniza al colonizador de la forma que veremos a continuación.

Los análisis de Césaire y Fanon introducen una visión peculiar de la subjetividad y de la sociabilidad que plantean evasiones muy particulares de los límites del cartesianismo, pero que también proponen un ideal fuerte de universalismo. Estas forman, como Césaire mismo sugirió, las bases de nuevas ciencias decoloniales³⁴. Césaire tiene

³³ Véase Frantz FANON, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952.

³⁴ Césaire nota que «Creo que Malinowski tuvo el mérito, por su teoría del don selectivo, de hacer una contribución muy interesante a la ciencia, una contribución positiva a lo que yo llamo el anticolonialismo», en «Culture et colonisation», p. 132. La continuación más consistente de este proyecto de Césaire se encuentra en el trabajo de la pensadora afro-caribeña Sylvia Wynter.

Vean- se, entre otros, Sylvia WYNTER, <<1492: A New World View>>, en Vera Lawrence Hyatt y Rex Net- deford (eds.), *Race, Discourse, and the Origin of the Americas: A New World View*, Washington, DC, Smithsonian Institution Press, 1995; Sylvia WYNTER, <<Africa, the West, and the Analogy of Cultu- re: The Cinematic Text After Man>>, en June Givanni (ed.), *Symbolic Narratives/African Cinema*, Londres, British Film Institute, 2000; Sylvia WYNTER, <<Beyond the Word of Man: Glissant and the New Discourse of the Antilles>>, *World Literature Today* (1989); Sylvia WYNTER, <<Columbus and the Poetics of the Propter Nos>>, *Annals of Scholarship* 8, 2 (1991); Sylvia WYNTER, <<On Disenchanting Discourse: "Minority" Literary Criticism and Beyond>>, en Abdul R. Janmohamed y David Lloyd (eds.), *The Nature and Context of Minority Discourse*, Nueva York, Oxford University Press, 1990; Sylvia WYNTER, <<Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation-An Argument>>, *The New Centennial Review* 3, 3 (2003).

189

un juicio fulminante sobre las ciencias europeas. Ya Husserl había establecido un paralelismo entre la crisis de las ciencias europeas y la crisis de la humanidad europea, y la tarea de volver a fundamentar las ciencias era parte de su respuesta a la crisis. Césaire añade elementos indispensables para cualquier diagnóstico de las ciencias europeas y su crisis. Nuevamente, tales aspectos se observan con «claridad» y «distinción» desde distintos lugares, pero particularmente desde la posición del «esclavo»

o del colonizado. De los científicos europeos Césaire dice: «[..] lo esencial es que su aleatoria buena fe subjetiva no tiene nada que ver con el alcance objetivo y social del trabajo sucio que hacen como perros guardianes del colonialismo» (p. 27). Césaire

ofrece varios ejemplos que resultan muy iluminadores, y en los cuales hace referencia al Discurso de Descartes:

-Del reverendo padre Tempels, misionero y helga, su filosofía bantu cenagosa y mefítica a voluntad, pero descubierta de manera muy oportuna, como para otros el hinduismo, para oponerse al «materialismo comunista», que amenaza, parece, con convertir a los negros en <<Vagabundos morales>>.

-De los historiadores o de los novelistas de la civilización (es lo mismo), no de tal o cual, de todos o casi, su falsa objetividad, su chovinismo, su racismo solapado, su vicio- su pasión por denegar todo mérito a las razas no blancas, particularmente a las razas con melanina, su monomanía para monopolizar toda gloria en provecho propio.

-Los psicólogos, sociólogos, etcétera, sus puntos de vista sobre el «primitivismo», sus investigaciones dirigidas, sus generalizaciones interesadas, sus especulaciones tendenciosas, su insistencia en el carácter marginal, el carácter «aparte» de los no blancos; su rechazo por exigencias de la causa -al mismo tiempo que cada uno de esos señores se reclama del racionalismo más firme para acusar desde más alto la incapacidad del pensamiento primitivo-, su rechazo bárbaro de la frase de Descartes, bitácora del universalismo, de que «la razón [. . .] está completamente en cada uno» y «que no hay más ni menos [razón] sino en lo accidental y en ningún caso en las formas o naturalezas de los individuos de una misma especie» (pp. 27-28).

Las ciencias europeas, en su racismo, llegan tan lejos que traicionan elementos que le son propios, como el universalismo cartesiano. Ya hemos visto que tanto en su surrealismo como en aspectos que se derivan del Discurso, Césaire es crítico de Descartes. Pero a la vez no deja de lado cierto compromiso con una visión universal. Césaire propone una visión universalista pero fundamentada en la descolonización y el diálogo, más que en la perspectiva monológica y monotópica cartesiana. De ahí que él considere tan fundamental el «don» del colonizado, quien, despojado ya de sus bienes, tiene los recursos para ofrecer todavía algo al amo o colonizador: una perspectiva fundamental para poder entenderse a sí mismo y para lograr

190

evadir su crisis al establecer un mundo más humano. Sin embargo, si hay algo a lo que el colonizador se resiste es precisamente al «don» del colonizado. Reconocerlo sería aceptar cierta finitud y limitación como también la humanidad completa del colonizado.

La complicidad de las ciencias europeas con la perspectiva mezquina y racista que sostiene la misión colonizadora gana el repudio de Césaire. También esta maldad apunta a la «barbarie» propia del colonizador. El fracaso de observar las consecuencias epistemológicas de la relación colonizador/colonizado y la

continúa afirmación de actitudes y políticas de carácter imperial lleva a Europa cada vez más hacia lo «salvaje». Césaire señala: «Habría que estudiar en primer lugar cómo la colonización trabaja para descivilizar al colonizador, para embrutecerlo en el sentido literal de la palabra, para degradarlo, para despertar sus recónditos instintos en pos de la codicia, la violencia, el odio racial, el relativismo moral...» (p. 15). Es

notable que el «odio racial» sea el antecedente directo de «relativismo moral». Hubo! consideraba el «relativismo» y el escepticismo como un síntoma de la crisis de

Europa, la que se entendía como un alejamiento del legado cartesiano. Para Césaire, el «odio racial» es tan fundamental como el «relativismo» para describir o entender la crisis de Europa. Mas aun, Césaire invita a reflexionar sobre la relación existente entre ambos términos. Césaire nos lleva a preguntarnos si no es tanto que el «relativismo» lleve al «odio racial» como que el «odio racial» haya motivado tanto

el pensamiento objetivista monotópico como cierta duda radical y esceptica que nunca termina de afirmar la humanidad de los condenados. ❖Y que sucedería si el

individualismo cartesiano, que se niega a examinar las implicaciones de la relación colonizador/colonizado en la epistemología, invitase al «salvajismo» y al «relativis-

mo» a aparecer en el corazón mismo del proyecto racionalista europeo y de su ideal de civilización? Habría que plantearse la descolonización del Discurso del método, o bien de los ideales y las perspectivas que avanza. Esto justamente es lo que Césaire comenzó a hacer en su Discurso sobre el colonialismo y lo que muchos otros continuamos hoy³⁵.

35 Esta perspectiva desempeñó un papel central en la organización de la conferencia Mapping the Decolonial Turn: Post/Trans-Continental Interventions in Theory, Philosophy, and Critique. La misma tuvo lugar en la Universidad de California, Berkeley, del 21 al 23 de abril de 2005. En la misma participaron figuras como Linda Alcoff, Enrique Dussel, Lewis R. Gordon, Paget Henry, José David Saldivar, Chela Sandoval entre tantos otros. En términos de publicaciones relevantes véase -además de los distintos trabajos ya citados-, Lewis GORDON

y Jane Anna GOROON (eds.), *Not Only the Master's Tools: Theoretical Explorations in African American Studies*, Boulder (CO), Paradigm Press, de próxima aparición. Actualmente continuo esta línea de trabajo en un proyecto de libro titulado *Fanonian Meditations*.

191

Conclusiones

El Discurso sobre el colonialismo de Césaire es una respuesta al Discurso de Descartes. Es una contribución de un sujeto colonizado a las distintas exploraciones de

intelectuales europeos con respecto a su crisis y a su legado cartesiano. Césaire confiesa que «hemos sido etiquetados con la filosofía cartesiana y por la retórica francesa», pero más allá de las etiquetas se encuentran ideas y sensaciones que sobrevivieron a la violencia colonial tanto como la razón misma del colonizado, quien observa de forma «clara» y «distintiva» elementos de la realidad del europeo que este se resiste a observar. El colonizado también tiene propuestas originales y creativas que ofrecer. Césaire destaca la promesa del universalismo tanto como su expresión problemática y su empleo perverso y, finalmente, su abandono o cuestionamiento por la humanidad europea. ♦ Que hubiese ocurrido si Descartes hubiese estado atento a la razón del esclavo? ♦ Que tipo de método hubiera entonces propuesto como posible solución a la perversidad de la colonización? ♦ Que significa para la humanidad europea del siglo XX y XXI que el esclavo se haya expresado?

Estas preguntas surgen muy fuertemente en el texto de Césaire.

El Discurso sobre el colonialismo se ofrece como un espejo o mirada desde fuera a Europa. Enuncia el punto de vista del esclavo expresado de forma consonante con la razón europea, pero mostrando inevitablemente sus silencios, sus límites y su

racismo. Por mucho tiempo Europa ha evadido esta mirada. Pero en estos momentos, cuando los intelectuales europeos comienzan a buscar en el Sur claves para

entender su propia realidad y plantearse estrategias de confrontación con el

poder hegemónico global, se abre un nuevo horizonte para un encuentro con Césaire y su

Discurso. Este es un texto obligatorio para todo aquel que quiera viajar intelectual- mente al Sur y encontrar allí elementos claves para la descolonización. Es un texto que plantea la descolonización de la mentalidad europea y que comienza a dar acceso a un universo conceptual posteurocentrico y poscontinental³⁶. El Discurso sobre el colonialismo es quizá tan importante para la Europa del siglo XXI como lo fue el Discurso del método en el siglo XVII. Quizá podría decirse que, si bien la modernidad

36 Para una crítica de la razón continental (europea y <<americana>>) y del eurocentrismo véase Nelson MALDONADORRÉS, <Toward a Critique of Continental Reason: African Studies and the Decolonization of Imperial Cartographies in the Americas>. Véase también Kenneth KRIEGER, <<On the Idea of Post-European Science>>, ambos textos en L. R. Gordon y J. A. Gordon (eds.), Not Only the Master's Tools: Theoretical Explorations in African-American Studies, cit. Prefiero decir posteuro- centrico en vez de posteuropeo, porque creo que es posible concebir Europa más allá del eurocen- trismo. Esto no quiere decir que la noción de Europa deba existir o exista para siempre. La historia está fundamentalmente abierta a cambios. Esto se aplica a toda realidad histórica.

192

europea encontró sus bases en Descartes y su Discurso, la transmodernidad global tiene que pasar por el cedazo de Césaire y su Discurso sobre el colonialismo³⁷.

Bibliografía

ADORNO, Theodor, Crónica y principio: la obra de don Felipe de Guamán Poma de Ayala, Lima, Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1989.

ALLEN, Robert, Black Awakening in Capitalist America, Garden City, NY, Doubleday, 1969.

BAMBACH, Charles, Heidegger's Roots: Nietzsche, National Socialism, and the Greeks, Ithaca (NY), Cornell University Press, 2003.

BARRERA, Mario, Race and Class in the Southwest: A Theory of Racial Inequality,

Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1979.

BENVENISTE, Emile, «Gift and Exchange in the Indo-European Vocabulary», en Alan D. Schrift (ed.), The Logic of the Gift: Toward an Ethic of Generosity, Nueva York, Routledge, 1997.

BLAUNER, Robert, Racial Oppression in America, Nueva York, Harper & Row, 1972.

CESAIRE, Aimé, Discourse on Colonialism, trad. Joan Pinkham, Nueva York, Monthly Review Press, 1972.

CICCARIELLO MAHER, George, «Beyond the Debate on Humanism: Césaire, Fanon, and the Limits of the European Gaze», Radical Philosophy Review (de próxima aparición).

DUSSEL, Enrique, El encubrimiento del indio: 1492. Hacia el origen del mito de la modernidad, México DF, Editorial Cambio XXI, 1992.

-, «Modernity, Eurocentrism, and Trans-Modernity: In Dialogue with Charles Taylor-

», en Eduardo Mendieta (ed.), The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation, Atlantic Highlands (NJ), Humanities, 1996.

-, Posmodernidad y transmodernidad: diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo,

Puebla, Universidad Iberoamericana, Golfo Centro; Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente; Universidad Iberoamericana, Plantel Laguna, 1999.

37 Sobre transmodernidad véase Enrique Dussel, «Modernity, Eurocentrism, and Trans-Modernity: In Dialogue with Charles Taylor», en Eduardo Mendieta (ed.), The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and

the Philosophy of Liberation, Atlantic Highlands (NJ), Humanities, 1996;
Enrique DUSSEL, Posmodernidad y transmodernidad: dialogos con la filosofía
de Gianni Vattimo, Puebla, Universidad Iberoamericana, Golfo Centro; Instituto
Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente; Universidad
Iberoamericana, Plante! Laguna, 1999; Enrique Dussel, «World System and
"Trans"-Modernity», *Nepantla: Views from South* 3, 2 (2002).

193

-, «World System and "Trans"-Modernity», trad. Alessandro Fornazzari,
Nepantla: Views from South 3, 2 (2002).

FANON, Frantz, *Les damnés de la terre*, Paris, Gallimard, 1991.

-, *Los condenados de la tierra*, Mexico DF, Fondo de Cultura Económica, 201965.

-, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952.

GARCIA, Alma M. (ed.), *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Nueva York y London, Routledge, 1997.

GORDON, Lewis R., *Bad Faith and Antiracist Racism*, Atlantic Highlands (NJ), Humanities Press, 1995.

-, *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences*, Nueva York, Routledge, 1995.

GORDON, Lewis, y GORDON, Jane Anna (eds.), *Not Only the Master's Tools: Theoretical Explorations in African American Studies*, Boulder (CO), Paradigm Press (de próxima aparición).

GROSFOGUEL, Ramon, «The Divorce of Nationalist Discourses from the Puerto Rican People: A Sociohistorical Perspective», en Frances Negron-Muntaner y Ramon Grosfoguel (eds.), *Puerto Rican Jam: Rethinking Colonialism and National-*

ism, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.

HABERMAS, Jiirgen, Y DERRIDA, Jacques, «February 15, or What Binds Euro- peans Together: A Plea for a Common Foreign Policy, Beginning in the Core of Europe», *Constellations* 10, 3 (2003).

HEIDEGGER, Martin, «"Only a God can Save Us": Der Spiegel's Interview with Martin Heidegger (1966)», en Richard Wolin (ed.), *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, Cambridge (MA) y Londres, MIT Press, 1993, pp. 91-116.

HUSSERL, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Tecnos, 2002.

HUTTON, Will, *A Declaration of Interdependence: Why America Should Join the World*, Nueva York, Norton, 2003.

KELLY, Robin D. G., *Poetry and the Political Imagination: Aime Cesaire, Negritude, and the Applications of Surrealism* [Internet. <http://www.lipmagazine.org>], 2001 (citada el 1 de abril de 2005).

KNIES, Kenneth, «On the Idea of Post-European Science», en Lewis Gordon y Jane Anna Gordon (eds.), *Not only the Master's Tools: Theoretical Explorations in African American Studies*, Paradigm Press (de proxima aparicion).

MALDONADO-TORRES, Nelson, *Against War: Views from the Underside of Modernity*, Durham, Duke University Press (de proxima aparicion).

-, «De la estetica a la etica: estrategias para evadir la modernidad en America Latina», *Erasmus* 2, 1 (2000).

194

-, «Intervenciones filosóficas al proyecto inacabado de la descolonización», en Juan Manuel Contreras Colin y Mario Rojas (eds.), *Filosofía y liberación. Homenaje*

a Enrique Dussel, Mexico DF, Universidad de la Ciudad de Mexico (de proxima aparicion).

-, «The Topology of Being and the Geopolitics of Knowledge: Modernity, Empire, Coloniality», *City* 8, 1 (2004), pp. 29-56.

-, «Toward a Critique of Continental Reason: Africana Studies and the Decolonization of Imperial Cartographies in the Americas», en Lewis Gordon and Jane Anna Gordon (eds.), *Not Only the Master's Tools: Theoretical Explorations in African-American Studies*, Boulder (CO), Paradigm Press (de próxima aparición). MIGNOLO, Walter, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2003.

-, *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003.

-, «Jose de Acosta's *Historia natural y moral de las Indias*: Occidentalism, the Modern/Colonial World, and the Colonial Difference», en *Natural and Moral History of the Indies by Jose de Acosta*, Durham, Duke University Press, 2002, pp. 451-518.

MORAGA, Cherrie, Y ANZALDUA, Gloria (eds.), *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Nueva York, Kitchen Table, Women of Color Press, 1983.

QUIJANO, Anibal, «Colonialidad del poder y clasificación social», *Journal of World-Systems Research* XI, 2 (2000), pp. 342-86. Accesible en <http://jwsr.ucr.edu>. -, «Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America», *Nepantla: Views from South* 1, 3 (2000), pp. 533-580.

SANDOVAL, Chela, *Methodology of the Oppressed*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000.

SOUSA-SANTOS, Boaventura de, «Between Prospero and Caliban: Colonialism,

Postcolonialism, and Inter-identity», *Review. Fernand Braudel Center* 28 (de próxima aparición en 2005).

WALSH, Catherine, «Interculturality and the Coloniality of Power. An "Other"»

Thinking and Positioning from the Colonial Difference», en Ramon Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres y Jose David Saldivar (eds.), Coloniality, Transmodernity, and Border Thinking (de proxima aparicion).

WYNTER, Sylvia, «1492: A New World View», en Vera Lawrence Hyatt y Rex Nettleford (eds.), Race, Discourse, and the Origin of the Americas: A New World View, Washington, D.C., Smithsonian Institution Press, 1995, pp. 5-57.

-, «Africa, the West, and the Analogy of Culture: The Cinematic Text After Man», en June Givanni (ed.), Symbolic Narratives/African Cinema, Londres, British Film Institute, 2000.

195

-, «Beyond the Word of Man: Glissant and the New Discourse of the Antilles», World Literature Today (1989).

-, «Columbus and the Poetics of the Proper Nos», Annals of Scholarship 8, 2 (1991).

-, «On Disenchanting Discourse: "Minority" Literary Criticism and Beyond», en The Nature and Context of Minority Discourse, Nueva York, Oxford University Press, 1990.

-, «Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation -An Argument», The New Centennial Review 3, 3 (2003).

196

El giro gnoseológico decolonial: la contribución de Aime Cesaire a la geopolítica

y la corpo-política del

..

conocimiento

WALTER D. MIGNOLO

0. Mi propósito en estas páginas es mostrar la importancia del pensamiento de Aimé Césaire en la formación de genealogías de pensamientos decoloniales²• El pensamiento decolonial, que es crítico por cierto, no es crítico a la manera de la teoría crítica de Max Horkheimer, por ejemplo. Es, literalmente, «otra cosa» que no

puede ya ser subsumida en pensamientos críticos originarios y originados para dar cuenta a la vez de la experiencia y de la historia internas de Europa (como la tradición crítica marxista y la experiencia judía de Horkheimer) y también de las colo-

nias. Sería demasiado esperar que un hombre blanco judío de Europa (y aquí entramos en la conjunción entre geopolítica y corpo-política del conocimiento) pudiera a la vez pensar como un hombre negro de Martinica cuya tradición «religiosa» remite al pensamiento africano más que al pensamiento cristiano, que es el pensamiento del colonizador; esto es, el pensamiento cristiano secularizado en Europa en

1 Empleo gnoseológico y epistémico indistintamente. Con gnoseológico me refiero a los principios generales del conocer, y con epistémico a los principios del conocimiento imperial. El pensamiento fronterizo intenta, por cierto, desplazar el segundo y limitarlo a un aspecto parcial del conocer que se impuso, en el mundo moderno/colonial, como la medida última del conocimiento. El giro decolonial y el pensamiento fronterizo revelan la imperialidad de la epistemología en el sentido del aparato conceptual de la modernidad eurocentrada.

2 Las genealogías de pensamiento decolonial (o su problemática) son varias, y responden a las múltiples memorias vaciadas o reprimidas por la hegemonía del pensamiento eurocentrado desde el Renacimiento. La (re)construcción de genealogías sin archivos, o con archivos desmembrados está en marcha en varios frentes. Por ejemplo, Anthony BOGUES, *Black Heretics, Black Prophets. Radical Political Intellectuals*, New York, Verso, 2003; Reyes MATE, *Memory of the West. The Contemporaneity of Forgotten Jewish Thinkers*, Amsterdam, Rodopi, 2004; Beatriz PRECIADO, *Manifeste Contre-Sexuel*, Paris, Baland, 2000.

el siglo XVIII. Serfa asumir que el «reconocimiento» de Fanon por Jean-Paul Sartre autoriza a los intelectuales europeos de izquierda a tomar la palabra de los «reco- nocidos», como si la historia del pensamiento y del pensamiento crftico continuara

teniendo a Europa como centro. El reconocimiento de Sartre a Fanon revela, en realidad, los limites basta los que puede llegar la geopolitica y la corpo-polftica del conocimiento basada en «el pensamiento propio» construido sobre la base de la historia y de la experiencia de Europa. Ir mas alla de esto, pretender que Sartre nos permite suplantar a Fanon, serfa a la vez hacer gala de una gran ceguera y asumir que no hay ninguna relacion entre el racismo y la epistemologfa y que la epistemo- logfa no oculta una geopolitica del poder, ya que el pensamiento no se procesa en

una mente desincorporada, incolora y geohistoricamente desubicada. El giro epis- temico decolonial es una ruptura epistemica espacial, irreducible a los cambios de episteme de Michel Foucault o a los cambios de paradigma de Thomas Khun. Aquf pongo el acento en la dimension racial del giro geopolftico y biopolitico del cono- cimiento, aunque igual tipo de argumento puede construirse en el caso de las con- tribuciones epistemicas en gestacion a partir del genero y de la sexualidad. El giro gnoseologico decolonial es la diferencia epistemica irreducible frente a la hegemo- nfa del pensamiento occidental montado a partir de las lenguas griega y latina y des- plegado en las seis lenguas imperiales de la Europa moderno/colonial (italiano, cas-

tellano y portugues; frances, aleman e ingles). Es la diferencia irreducible pero no por cierto la separacion absoluta, ya que el giro decolonial se construye sobre el pensamiento crftico fronterizo y este incorpora los principios epistemicos de la modernidad y los desplaza bacia un paradigma-otro que construye a la vez que revela el lfmite de las categorfas del pensamiento imperial. La contribucion de Aime Cesaire es fundamental precisamente para este desplazamiento.

1. En la decada de 1950, a pocos afios de la desaparicion de Adolf Hitler y a menos de la muerte de Josef Stalin (1952) y del comienzo de la segunda ola de des- colonizacion en Asia y Africa (la primera ola habfa tenido lugar en las Americas), Aime Cesaire se encontraba en Francia en una encrucijada historica.

Mientras los

procesos de descolonización política en Asia y África iban acompañados de una reorganización económica que situaba a Estados Unidos en el liderazgo internacional, Stalin ajustaba las riendas imperiales en la Unión Soviética y Adolf Hitler demostraba que la lógica de la colonialidad subyugada tanto al colonialismo europeo en otros continentes como al colonialismo interno en Europa. El Discurso sobre el colonialismo es una de las consecuencias de esa reflexión; una reflexión que no proviene de las categorías de pensamiento de las ciencias sociales y las humanidades, sobre todo de la filosofía, sino que proviene del cuerpo, de la persistencia casi incurable de la herida colonial; de una memoria sin archivo. Los negros africanos, sabe-

198

mos, fueron para la cristiandad los hijos de Ham (a su vez el hijo irrecuperable de Noé) y, desde que se naturalizaron como mano de obra esclava, masiva, en el Nuevo Mundo, de los negros no se esperó contribuciones en el ámbito del conocimiento, y menos aun transformaciones radicales en la historia humana (y no solo occidental) del pensamiento. La consideración de Immanuel Kant, siguiendo a Hobbes, contenida en su Observaciones sobre lo bello y lo sublime, es memorable:

Los negros de África carecen por naturaleza de una sensibilidad que se eleve por encima de lo insignificante. El señor Hume desafía a que se le presente un ejemplo de que un negro haya mostrado talento, y afirma que entre los cientos de millares de negros transportados a tierras extrañas, y aunque muchos de ellos hayan obtenido la libertad, no se ha encontrado uno solo que haya imaginado algo grande en el arte, en la ciencia o en cualquier otra cualidad honorable, mientras que entre los blancos se presenta frecuentemente el caso de los que, por sus condiciones superiores, se levantan de un estado humilde y conquistan una reputación ventajosa³.

Aime Césaire no solo prueba el equivoco de Kant sino, aun más importante, los límites mismos de la epistemología moderna a cuya fundación tanto contribuyó este último. No es, por lo tanto, el contenido de la afirmación de Kant lo que Césaire pone en entredicho, sino la fundación misma, los presupuestos racistas sobre los que el edificio conceptual kantiano está montado. Por eso, a pesar de la contribución de Césaire al cambio de terreno epistémico que estamos

analizando, su pensamiento es hoy reconocido pero considerado marginal en relación con la historia del pensamiento de los hombres blancos. Un pensamiento para ser «estudiado», pero no para ponerlo en la misma mesa que Carl Schmitt, Alain Badiou o Richard Rorty. Se que entre los lectores cuya fe en el saber les dice que el pensamiento no tiene nada que ver con el color de la piel, con el genero o con la ubicación geohistórica y biográfica, estas observaciones les parecieran fuera de lugar, politicamente correctas pero epistemicamente sin sentido. Aun peor, a algunos les podria basta parecer que corren un riesgo similar al fundamentalismo frente a la democracia: mientras el primero se afina en esencias y tradiciones históricas, la segunda en cambio flota en la universalidad del «ser humano», el lugar donde todas las diferencias se superan en la similitud. ♦ Pero cual es la base geopolitica y corpo-politica en la cual se asienta tal concepto universal de «ser humano»? ♦ Cual es el ejemplo paradigmático de humanidad? ♦ Quien lo construy6 a su imagen y semejanza? A no ser

3 Immanuel KANT, *Observations on the Beautiful and the Sublime*, Berkeley, University of California Press, 1960, pp. 10-11 [ed. cast.: *Observaciones sobre lo bello y lo sublime*, Mexico OF, Porrúa, 1981, p. 163].

199

que seamos inocentes y que creamos que «el ser humano» es una entidad que nadie definio como tal, sino que existe independiente de su definicion. Mi argumento, con la ayuda del pensamiento de Cesaire, va derecho a cuestionar la fe en la desincorporación del pensamiento y a mostrar que es precisamente esa fe la que hace difícil aceptar que el giro decolonial y el cambio epistemico de terreno introduce otras reglas de juego en las tranquilas aguas de una historia filosofica y politica armada en

Europa desde el Renacimiento por hombres blancos y con apoyo de las lenguas y el pensamiento griego y latino. El giro cesaireano se situa en un lugar distinto al giro copernicano. El giro copernicano era previsible en la historicidad del pensamiento grecolatino. El giro cesaireano es impensable en esta porque la historicidad del pen-

samiento grecolatino y de sus versiones vernaculas presentes en el mundo moder-

no/colonial fue autodefinida por sus practicantes como el pensamiento «único» en el cual se incluye la diversidad (por ejemplo, las diversas versiones del cristianismo,

del liberalismo, del marxismo, de la filosofía, etc.). Y es aún más difícil aceptar que si hablamos en serio de una sociedad justa, igualitaria y democrática, esa sociedad no podrá ser gestionada desde arriba, como es el caso de la democracia hoy. Para

Césaire, la herencia griega y latina fue una opción y una necesidad, pero ni una obligación ni una memoria impresa en su propio cuerpo como lo fueron y lo son las memorias de la africanidad más que las de la grecolatinidad. La memoria griega para Martin Heidegger, similar a la hebrea de Emmanuel Levinas, es equivalente a la de la diáspora africana para Césaire. La comparación viene a cuento porque en la década de 1950 Levinas y Césaire se enfrentan de manera peculiar (el uno desde la memoria hebrea y el otro desde la africana) con los genocidios de la modernidad: el uno con la memoria del genocidio negro durante los siglos XVI y XVII; el otro con el

genocidio judío perpetrado en el siglo XX. Veamos.

Para alguien como Césaire, y que por ende se halla en Europa, el paralelo entre el nazismo y el colonialismo tuvo que resultar evidente. Sin duda que la percepción de tal paralelo no le estaba prohibida a nadie, y así Jean-Paul Sartre, crítico del colo-

onialismo francés en Argelia y paladín de la liberación del pueblo argelino, podría

igualmente haber percibido que no había mucha diferencia entre el nazismo y el colonialismo francés en África del Norte, y que la lógica de la colonialidad ejercita-

da desde el siglo XVI en las colonias se volvía ahora como un bumerán contra las entrañas del imperio. Para Sartre y para Levinas el paralelo entre la lógica de la colo-

onialidad fuera de Europa y su versión colonialista interna que afectó a los judíos podría no haber sido tan evidente. Y aparentemente no lo fue. Sartre podía ver el colonialismo francés en el norte de África y quizá intuir la lógica de la

colonialidad como algo criticable, pero lejano, externo; no obstante, el paralelismo entre la experiencia europea del colonialismo externo y el colonialismo interno perpetrado por

el nazismo en la misma Europa, no era para Sartre tan visible. La doble cara de la 200

lógica de la colonialidad, sin embargo, no escapó a Césaire, cuyo pensamiento, a diferencia del de Sartre, se gestaba a partir de otra historia: la historia africana del Atlántica. En cuanto a Levinas, su pensamiento se gesta a partir de la historia y la experiencia del hebreo y de Jerusalén, en lugar de pensar a partir del griego y del latín y de Grecia y Roma, lo cual le permitió percibir la irreducible diferencia colonial interna. Pero Levinas no supo o no quiso pensar la diferencia colonial externa. En este sentido, Césaire corrige y desplaza a ambos, a Sartre y Levinas. Césaire piensa a partir de la diferencia colonial de la esclavitud africana (y no a partir de Grecia, Roma o Jerusalén); piensa la modernidad a partir de la colonialidad y por ella le resulta evidente que la colonialidad de Europa en América, Asia y África tiene la misma lógica que la colonialidad interna de Europa materializada por el nazismo. Y aquí no hay un «después» (de Sartre, de Levinas) sino un pensamiento-otro que hace estallar el rumor de los desheredados, el pensamiento sin archivo que pervive desde la esclavitud del Atlántica que forma el mundo-moderno colonial al que también pertenecen Sartre y Levinas.

Para entender a lo que me refiero cuando hablo de «giro epistémico decolonial»

resulta útil contraponer al «pienso, luego existo» el «soy, luego pienso»⁴. Pero el «ser» aquí debe ser cualificado porque no está pensado y erigido sobre la idea moderna del sujeto (ese sujeto moderno que vemos en Don Quijote a principios del

XVII y en Descartes treinta años más tarde), sino sobre la idea del sujeto colonial; es decir, sobre la idea de la colonialidad del ser y, por lo tanto, del saber. Esto es, el sujeto marcado, lastimado y erigido sobre la herida colonial. Por ella, la colonialidad del ser requiere el «dónde» (geopolíticamente y corporalmente marcado). El «dónde» debe incorporarse aquí puesto que es precisamente en el cambio geohis-

tórico y biográfico de terreno en el que se asienta el giro epistémico decolonial.

«Soy donde pienso» se titula la segunda parte de *Historia locales/diseños globales*⁵. Si bien «soy donde pienso» es un principio general, de alcance planetaria, esa fórmula no está articulada en Amsterdam a finales de la primera mitad del siglo XVII, a donde llegan los barcos que recorren el globo mientras Europa se destroza en las guerras religiosas, sino que está articulada en África, en América Latina, por intelectuales negros y negras (académicos/as y no académicos/as), por intelectuales indígenas, surasiáticos y también del sur de Europa. El potencial epistémico del «soy donde pienso» es doble: (1) por un lado, afirma una posición geohistórica y biohistórica que fue negada por la epistemología imperial (de derecha, de centro y de izquier-

4 Véase el prefacio a la edición castellana (la idea de un paradigma-otro) y el último capítulo de ese libro (una lengua-otra, una lógica-otra, un pensamiento-otro): *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimiento subalterno y pensamiento fronterizo*, Madrid, Aka!, 2003.

5 Ibidem.

201

da): por eso los subalternos no podían hablar, porque el imperio no los autorizaba y los degradaba y degrada mediante jerarquías raciales y patriarcales; (2) por otro, permite revelar que la epistemología imperial está incorporada a una geohistoria (es

decir, la historia de Europa que llevó a Heidegger, entre otros, a asumir que Alemania era el centro de Europa y Europa el centro del planeta) y a una biohistoria

(es decir, las biografías de los prohombres, porque hombres fueron, fundadores del pensamiento de la modernidad, a partir del Renacimiento y a través de la Ilustración). Ambas, la geohistoria y la biohistoria fueron suprimidas y quedaron ocultas por la aparición de un pensamiento abstracto, desincorporado tanto de la geohistoria como de la biografía. La contribución de Césaire al giro de descolonización del saber y, por lo tanto, a la fundación geopolítica y biopolítica del conocimiento, es enorme.

El «donde» de Césaire radica en lo biográfico (el cuerpo negro en un mundo moderno/colonial hecho a la medida y gusto del cuerpo blanco) y en lo geográfico (el Caribe atravesado por los intereses y la rapiña imperial de

Espana, Francia, Holanda e Inglaterra). Ahora bien, no seamos tan literales cuando leemos aquf geo- grafico y pensemos literal y superficialmente que Cesaire es un negro martiniques

que estuvo en Francia durante la decada de 1950. Pensemos en la memoria de los 500 afios de historia del Caribe -en donde los africanos no hubieran desembarcado jamas si no hubiera sido por la necesidad de explotacion de mano de obra que acu- ciaba el deseo de acumulacion, deseo que contribuyo al capitalismo naciente- y en la desvalorizacion de la vida humana que la subjetividad moderna construyo en Europa frente a los esclavos: producir cafe y azucar para la ascendente burguesfa francesa e inglesa era (y todavfa continua siendolo hoy en otras areas del despliegue imperial, como en Iraq por ejemplo) mas importante que las vidas humanas que se consumfan en esa tarea. La terrible marca de la colonialidad moderna no ha sido

tanto, o solo, la explotacion de los esclavos, sino/undamentalmente y mds que nada

el hecho de que se injert6 un dispositivo mental que naturaliz6 la disponibilidad de la vida humana y la hizo equivalente a cualquier otra mercancia, tanto para venderla como

para deshacerse de ella cuando deja de ser util. Miremos hoy alrededor nuestro y vere- mos que ese principia esta todavfa en pie. Recordemos que los esclavos no solo fue- ron (y son) mano de obra que produce mercandas para el nuevo tipo de mercado mundial que crean los circuitos comerciales del Atlantica, sino que el negro esclavo es una mercanda mas entre otras mercandas. Esa es la memoria biografica y geo- grafica de la que hablo; una memoria sin archivos que en este momento es el sopor-

te del giro epistemico decolonial. Levinas y Sartre tienen otra memoria, memoria de archivo, igualmente importante, pero la de Cesaire no es menos importante no solo como acontecimiento historico sino fundamentalmente como potencial epistemico; como toma delpoder epistemico que la modernidad blanca extrajo y prohibio a los

decolonial: de ir tomando, en la diversidad moderna/colonial del globo, el poder epistemico para construir un mundo donde quepan muchos mundos; y donde esos mundos ♦ a no puedan ser controlados por universales abstractos. El giro epistemico decolonial es, precisamente, la negacion de los universales abstractos en los que la retorica de la modernidad presento sus victorias y oculto, al mismo tiempo, la logica de la colonialidad (por ejemplo, el genocidio africano y judio).

Dos de las caras de la matriz colonial de poder aparecen en la primera pagina del Discurso sobre el colonialismo:

El hecho es que la civilizaci6n llamada «europea», la civilizaci6n «occidental», tal como ha sido moldeada por dos siglos de regimen burgues, es incapaz de resolver los dos principales problemas que su existencia ha originado: el problema del proletariado Y el problema colonial. Esta Europa, citada ante el tribunal de la «raz6n» y ante el tribunal de la «conciencia», no puede justificarse; y se refugia cada vez mas en una hipocresfa aun mas odiosa porque tiene cada vez menos probabilidades de enF\afiar (Discours sur le colon-

nialisme, 1955, p. 31).

El eurocentrismo (esto es, una vision del mundo y de la historia que tiene como centro y punta de referencia a Europa) es tan fuerte y perverso que Cesaire «naturalmente» menciona el problema del proletariado antes que el problema del colonialismo. En cambio, si contamos otras historias en las cuales el centro no sea Europa y

la Revolucion industrial, una historia que no tenga por objeto sino las colonias desde el siglo XVI hasta hoy (colonias europeas, rusas, soviéticas, japonesas, esta-

donidenses)' el problema del colonialismo no solo precede al problema del proletariado sino que es su misma condicion de posibilidad. Por eso Rosa Luxemburg intuyo que la acumulacion originaria no era una cuestion que prefiguró el capitalismo, sino que constituia su fundacion y su constante necesidad de retroalimentacion. Precisamente por eso, porque la acumulacion primitiva es una necesidad constante, la retorica de la modernidad necesita, y su logica oculta, la colonialidad, esto es, la devaluacion de la vida humana mediante la constante colonizacion del saber y del ser.

Cesaire sefialaba en la decada de 1950 la vinculacion entre el concepto renacencia de Hombre y Humanidad (por cierto, huelga decir que se trata de un concepto de Hombre y de Humanidad que tiene como paradigma al hombre blanco y

europeo) y el concepto ilustrado de Estado-nacion en su doble vertiente: la de Estado (entidad legal y administrativa) y la de nacion (entidad etnica traducida a la simbologia del Estado: bandera, himno, lengua nacional, literatura nacional, cultural nacional). La confusion de etnia con nacionalidad forjada por el Estado tuvo como

203

consecuencia que las identidades nacionales fueran construidas, una vez mas, en

Europa y sobre el supuesto de la supremacia del hombre blanco y cristiano (primero catolico, en el sur; luego protestante, en el norte, alejado de los contactos con el norte de Africa y de las mezclas castellanas y portuguesas en el Nuevo Mundo, esto es, del mulataje y del mestizaje). Cesaire identifica en la matriz colonial la confluencia de un concepto eurocentrado de Hombre y de Humanidad, por un lado, y de un Estado-nacion al mismo tiempo imperial. Los Estados-nacion imperiales, en vez de la antigua estructura del Imperio romano, observa Cesaire, han sido consecuencia del desastre y la catastrofe global en manos de identidades

nacionales-imperiales montadas sobre un concepto restringido de Humanidad, el cual llevo a la desvaloracion y dispensabilidad de la vida humana que nos acompafia todavia hoy:

Los indios masacrados, el mundo musulman vaciado de si mismo, el mundo chino mancillado y desnaturalizado durante todo un siglo; el mundo negro descalificado; voces inmensas apagadas para siempre; hogares esparcidos al viento; toda esta chapucerfa, todo este despilfarro, la humanidad reducida al mon6logo, (Y creen ustedes que todo esto no se paga? La verdad es que en esta politica estd inscrita la perdida de Europa misma, y que Europa, si no toma precauciones, perecera por el vado que cre6 alrededor de ella (Discours sur le

colonialisme, 1955, p. 75).

La primera parte de esta cita tiene todavia su validez; la segunda, en cambio, hay que actualizarla. La Union Europea se encuentra hoy en un proceso de concentracion de fuerza que implica a los paises imperiales (Inglaterra, Alemania y Francia en el liderazgo de la Union; y Espana, Italia y Portugal como testigos de pasados imperiales y como zonas de contencion de la inmigracion africana y del Medio Oriente) mediante la «anexion» de varios paises basta hace poco bajo la domina-

cion imperial sovietica y ahora anexos o casi anexos a la dominacion imperial liberal y capitalista europea. Cesaire no solo pronostico (erroneamente, al parecer) la ruina de Europa, sino tambien (y correctamente esta vez), la amenaza estadounidense. Cesaire recuerda los esloganes del gobierno de Estados Unidos apoyando los movimientos de liberacion nacional en Africa y en Asia (no en Cuba, por cierto) en nombre de la «libertad y la democracia» (que todavia hoy se aplican a Iraq). La epoca de los viejos colonialismos ha terminado, deda Harry Truman (Discours sur le colonialisme, 1955, p. 76). Esta afirmacion adquiere todo el sentido que seguramente Truman le daba, pero que en ese momento era ambiguo. Las interpretaciones de la epoca (alimentadas por la prensa) ponian a Estados Unidos como campeon de la libertad y la democracia. La interpretacion que la frase de Truman tiene

hoy es distinta: la razon por la que se terminaron los viejos colonialismos fue por- 204

que en ese momento Truman vefa el comienzo de un nuevo tipo de dominacion

imperial liderada por Estados Unidos. La continuidad de la matriz colonial de poder entre los viejos colonialismos y el nuevo, es hoy evidente. La idea e imagen de que el

imperio es una experiencia historica inedita (en comparacion con el imperialismo hispanico e ingles) es en verdad una vision «moderna» alimentada por la necesidad de «novedades»; una concepcion de la historia en que la novedad es por sf misma signo y augurio de mejoras, de bienestar y de "avance" de la humanidad. Interpretaciones como las de Michael Hardt y Antonio Negri (2000) y David Harvey (2003), limitadas a la historia eurocentrada, ven en el imperio algo totalmente inedito, posmoderno. La invasion de Iraq no es solo

una consecuencia de la Guerra Fría, sino también y fundamentalmente del final del reino musulmán en España en 1492 después de siglos de Reconquista; también de la caída del Imperio otomano en 1922 tras siglos de consolidación de los imperios cristianos y capitalistas del

oeste.

El desplazamiento gnoseológico/epistémico, geohistórico y biográfico que propone Césaire (y que vemos ya emerger en variadas historias locales de nuestro mundo tan global) se deriva de su análisis histórico del imperialismo/colonialismo moderno (es decir, cristiano y capitalista) y contribuye a iluminar la continuidad de la matriz colonial de poder desde el imperio hispánico, al británico y de este al estadounidense. Las diferencias existentes hoy entre Europa y Estados Unidos son dife-

rencias imperiales internas. En última instancia, la memoria imperial cristiana y secular occidental (de conocimientos y subjetividades formadas en la apropiación del griego y del latín y en su refundación en las lenguas imperiales modernas: ita-

liano, castellano, portugués, francés, alemán e inglés) es una memoria que tendrá dificultades para dividirse y establecer alianzas profundas con la religión islámica y la lengua árabe; o con el confucianismo y el mandarín; o con el ruso y la cristiandad ortodoxa. No solo tendrá dificultades sino que no tendrá interés de hacerlo. La anexión de Turquía es estratégica en este sentido, puesto que Turquía ofrece una zona de contención y de frontera con Asia central y con el Oriente Próximo, como en cierta medida la ofrece también la península Ibérica con África del Norte. Antes del 11 de septiembre de 2001 el límite oriental de Europa era Rumanía, zona de contención y de frontera. Hoy Rumanía ya no ofrece el lugar de contención anterior al 11-S, pero sí lo ofrece Turquía por varias razones históricas que no viene el caso

analizar aquí.

Es importante convocar en este argumento voces del mundo árabe-islámico que contribuyen también a formular y a llevar adelante el desplazamiento epistémico decolonial. Escuchemos a Sayid Qutb en 1964, menos de una década después de que Césaire escribiera el *Discours sur le colonialisme* y pocos años después de que Frantz Fanon escribiera *Los condenados de la tierra* (1961):

La humanidad se halla hoy al borde del abismo no por la amenaza de aniquilación que pende sobre su cabeza -esta es únicamente un síntoma de la enfermedad, pero no la enfermedad misma-, sino porque se halla en bancarrota en el ámbito de los «valores»; esos valores que estimulan el verdadero progreso y desarrollo humanos. Esto está totalmente claro en lo que respecta al mundo occidental, dado que Occidente ya no puede proporcionar los valores necesarios para el florecimiento de la humanidad⁶.

Nada en la vida es perfecto y a todos nos resulta difícil escapar de las pautas ya inscritas en el inconsciente individual y colectivo, impuestas por la retórica de la modernidad. Qutb no es una excepción y, por consiguiente, expresa su visión de futuro en términos de «progreso y desarrollo», dos términos, precisamente, de la retórica de los proyectos imperiales de Estados Unidos entre las décadas de 1950 y 1970 (cuando esa

retórica se hizo insostenible y se asistió a la quiebra global manifiesta en la revolución de 1968 en Pekín, en Praga, en París, en México). Pero dejando estos detalles de lado

y sin tampoco entrar en los visos fundamentalistas del pensamiento de Qutb, me interesa subrayar las motivaciones y las razones de Césaire y de Qutb para apuntar a la crisis del humanismo definido desde el Renacimiento sobre la experiencia Oa mora-

da, la huella) del hombre blanco europeo. Esa crisis se señala desde otra experiencia, otra huella, y otra morada, otra lengua, otro saber, que es la experiencia de la herida colonial. No es casualidad que ambos, Césaire y Qutb, pongan el acento en la «humanidad». También, claro está, lo hace el papa, lo hizo Bill Clinton y lo hace Jacques Chi-

rae. Sin embargo, cuando un negro invoca la experiencia Oa morada, la huella, la otra manera de ser, no solo la de la morada y la huella judía, de la herida colonial interna a la historia de Europa, sino la de la huella y la morada de la historia negro-africana desde la masiva esclavitud en aguas del Atlántico) el concepto de «humanidad» tiene

otro sentido. O cuando un musulman se enfrenta a la modernidad europea y el impe-

rialismo estadounidense invocando la experiencia Oa huella, la morada, otra manera

de ser) de la violencia impuesta por la cristiandad y el secularismo occidental, el concepto de humanidad adquiere otra dimension. ♦ Como pensar el concepto de «huma-

nidad» a partir de la morada y la huella africana en el Nuevo Mundo y del islam fren-

te a la modernidad europea? ♦ Ser: in los resultados de tal ejercicio semejantes a aquellos a los que se ha llegado pensando el concepto de «humanidad» a partir del

hombre blanco y cristiano del Renacimiento y la Ilustración europeos? El concepto de «humanidad» -y cualquier otro concepto semejante- no se define, pues, en rela-

ción con un referente (puesto que cuando es así nos referimos a la humanidad del

6 Citado por Roxanne L. EUBEN, *Enemy in the Mirror. Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism. A Work of Comparative Political Theory*, Princeton, Princeton University Press, 1999, p. 55.


206

papa, o de Clinton, o de Chirac, porque no recuerdo que Bush haya pronunciado esta palabra manifestando una preocupación por ella), sino con una morada, con una huella, con el dolor y la rabia de la herida colonial; esto es, el del ser que se constituye en la diferencia colonial, en la autoconciencia, o la conciencia de la codificación socializada, de no ser suficientemente humano. La colonialidad del ser consistió y consiste en extraer la confianza, en desvalorizar el saber y, por lo tanto, el ser de ese saber. La decolonialidad del saber y del ser tiene como objetivos la reinscripción de lo que ha sido desposeído y la construcción de una epistemología otra a partir de la intersección

hist6rica en las fronteras de la colonialidad y la decolonialidad. Tal reinscripci6n no podria ser la de una restituci6n de algo que fue, sino la inscripci6n de una huella en la mitologfa del pensamiento imperial. Tal reinscripci6n no podrfa ser mas que pen- samiento y gnoseologfalepistemologfa fronterizos/as.

2. La morada, la huella de la herida colonial, es lo que esta en juego y es tambien lo que promueve y requiere el giro decolonial del saber y la descolonizaci6n del ser. La enorme contribuci6n de Cesaire a una genealogfa de pensamiento decolonial puede entenderse mejor si la comparamos con las tensiones, los conflictos y la acti- tud emancipatoria de la intelectualidad progresista (europea, blanca y femenina) en la Europa del Este bajo el control imperial de la Union Sovietica. Agnes Heller es un

buen ejemplo. En un articulo muy apropiado para el argumento que estoy desarro-

llando titulado «D6nde nos sentimos en casa?», Heller comienza respondiendo a la pregunta a partir de dos ejemplos. No perdamos de vista la importancia que tienen los ejemplos, aquf al menos, en la imagen que el argumento de Heller promueve. El primer ejemplo es el de un hombre italiano duefio de una trattoria en Campo dei Fiori. Esta persona se siente en su casa en Campo dei Fiori, en la trattoria. Es decir, se trata de una persona mas sedentaria que n6mada; mas econ6micamente acomada que sin hogar; mas bien blanca, 0 en todo caso mas del color de los italianos del sur, que de color. El segundo ejemplo es el encuentro, mas reciente, con una mujer que viajaba a su lado en un vuelo internacional. Recordando el ejemplo del

duefio de la trattoria, Heller le pregunt6 a su vecina de asiento donde se sentfa como en su casa. A lo que la sefiora respondi6, «quiza donde vive mi gato».

Que dirfan Cesaire y Qutb, o Rigoberta Menchu, si se les hiciera esta pregunta?

El argumento que desarrolla Heller despues de estos ejemplos es brevemente el siguiente. Los signos basicos de la morada, de las huellas impresas en los cuerpos, son a la vez espaciales y temporales. Por ejemplo, dice Heller:

La Segunda Guerra Mundial pertenece al pasado del presente de mi generacion. El sonido de las bombas o de las sirenas, el olor de las casas incendiandose,

pertenecen a nuestras experiencias sensuales comunes. Estas y otras experiencias similares no tienen

207

color local y están exclusivamente ligadas al tiempo [...] El segundo elemento de fami-

liaridad es el lenguaje: la lengua madre, el dialecto local, los cantos infantiles, los lugares comunes, los gestos, las señas, las expresiones faciales, las pequeñas costumbres... 7

De acuerdo. Ahora bien, pensemos en otro trasfondo, en el de la morada («casa adentro» y «casa afuera» dirían los intelectuales afro-ecuatorianos)⁸ y la huella mar-

cadada por la herida colonial. Pensemos en el lenguaje y recordemos a Frantz Fanon: hablar una lengua, dice Fanon en el primer capítulo de *Piel negra, máscaras blancas* (1952), no es solo dominar una léxico y una sintaxis, sino acarrear con todo el peso de una civilización. Fanon dijo esto en francés, pero Fanon era afro-caribeño

y, por lo tanto, el peso de la civilización francesa no era su morada ni su huella. Su morada y su huella estaban marcadas por el desarraigo de la africanidad por el imperialismo francés y por la trata de esclavos. El desarraigo también de ese otro lenguaje, de la lengua madre (y aquí podemos otorgarle a Jacques Derrida todo el tiempo necesario para deconstruir la idea de lengua madre, mientras nosotros mantenemos presente las huellas de la herida lingüística y epistémica colonial en busca del giro decolonial)⁹, que para Fanon y sus ascendientes RO era el francés excepto como lengua de colonización del saber y del ser; la imposición de la latinidad sobre la africanidad. La memoria, los ruidos, los dolores, las huellas de la trata masiva de esclavos durante los siglos XVI y XVII cuenta tanto, igual, que la Segunda Guerra

Mundial para Heller y sus congéneres. Césaire marcó con fuerza esa morada, esa huella:

Entre colonizador y colonizado solo hay lugar para el trabajo forzoso, para la intimidación, para la presión, para la polida, para el tributo, para el robo, para

la violaci6n, para la cultura impuesta, para el desprecio, para la desconfianza, para la morgue, para la presunci6n, para la groseria, para las elites descerebradas, para las masas envilecidas [. ..].

Me toea ahora plantear una ecuaci6n: colonizaci6n = cosi /icaci6n.

[. ..] Me hablan de progreso, de «realizaciones», de enfermedades curadas, de niveles de vida por encima de ellos mismos.

Yo, yo hablo de sociedades vaciadas de elias mismas, de culturas pisoteadas, de ins- tituciones minadas, de tierras confiscadas, de religiones asesinadas, de magnificencias


7 Agnes HELLER, Una teoria de la modernidad, Caracas, CIPOST, 1997, p.11.

8 Juan GARCIA, «<ntroducci6n>> a Papa Ronc6n. Historia de Vida, Quito, Universidad Andina Simon Bolivar, Fondo Documental Afro-Andino, 2003, pp. 5-12. Esta idea esta siendo desarrolla- da por Catherine Walsh y Ediz6n Le6n, en la misma Universidad Andina.

9 Jacques DERRIDA, Le monolinguisme de l'autre ou la prothese de l'origine, Parfs, Galilee, 1996. 208

artfsticas aniquiladas, de extraordinarias posibilidades suprimidas (Discours sur le colo- nialisme, 1955, p. 43).

Preguntemos de nuevo:  donde se siente uno como en su casa, en la trattoria,

donde esta el gato o en la morada y la huella de la herida colonial? Seguramente que no en la ultima, de ahf que sea necesario descolonizar el ser y el saber; de ahf la necesidad del giro epistemico decolonial que recuerde que hay otros lugares que la trattoria y donde esta el gato presentes en la pregunta:  donde se siente uno

como en casa? Pero eso no es todo, pues Heller, despues de ubicar las coordena- das espacio-temporales del «sentirse como en casa», pasa a un tercer nivel: el nivel del Espiritu Absoluto, dice Heller parafraseando a Hegel. «El Espiritu Absoluto --escribe Heller- el tercer hacer de los europeos modernos, es sensualmente denso; es mas, la densidad sensual es uno de sus grandes atractivos

[...] El Espíritu Absoluto, la tercera casa del europeo moderno, no es solo sensualmente satisfactoria,

sino también cognitivamente gratificante... » (1997, p. 15). Estoy de acuerdo con

Heller en identificar el Espíritu Absoluto como la casa del europeo moderno (no necesariamente de los pakistaníes y argelinos o turcos que viven en Francia), casa

sensual e intelectualmente gratificante. Mi pregunta es: ¿cuál será la casa del africano actual, la casa que habitaba Césaire cuando escribió Discurso sobre el colonia-

lismo?, y ¿cómo será esa casa sensual e intelectualmente tras las observaciones que cite anteriormente de Fanon y Césaire? Seguramente no será el Espíritu Absoluto, puesto que fue precisamente el Espíritu Absoluto quien los deja sin casa, sin morada, sin sensualidad y sin epistemología. Desculturados como dice el historiador cubano Moreno Fraginal siguiendo los pasos del antropólogo cubano Fernando Ortiz.

Pero acerquémonos un poco más con Heller al encuentro del cuarto hogar de

los modernos: la democracia, y su expresión en Estados Unidos. ¡Pero cómo!, podrían dudar los europeos modernos de Heller, ¡pero si el hogar de la democracia es Europa! Quizá Heller se siente compelida a repartir la riqueza y hace así de Europa el hogar del Espíritu Absoluto y de Estados Unidos la morada de la democracia. Ella tenía, en el momento de hacer estas afirmaciones, una razón específica para establecer esta distinción: «la experiencia de la casa en una nación constitucional difiere de la experiencia de la casa en un Estado-nación europeo típico» (1997, p. 20). Y agrega además:

Ni la lengua común, ni la cultura, ni la religión dominante en una nación se requieren aquí para una fuerte experiencia de casa, como por ejemplo en Francia. La ausencia de justificación historicista acorta la dimensión pasada. La casa se establece por la constitución, todo lo demás es prehistoria (ibidem).

Es, pues, el «constitucionalismo» de Estados Unidos el que para Heller crea la

morada de la democracia. Pues bien, ¿emil seria la morada de quienes no habitan ni el Espiritu Absolute ni la democracia: de aquellos para quienes el Espiritu Absolu- te es el monarca totalitario de la modernidad que fundó la geopolítica de Hegel con Alemania en el centro de Europa y Europa en el centro del mundo; y de aquellos para quienes la democracia de Estados Unidos fue la razón de su esclavitud? ¿Cual

seria el hogar de los habitantes de China y de la India, por ejemplo? Miles de millones de habitantes que están fuera de la morada de unos pocos millones que tienen el privilegio de habitar el hogar del Espiritu Absolute y el hogar de la democracia. ¿Y que seria de los 1.500 millones que habitan la casa del islam? ¿Y cual seria el hogar de los millones de africanos fruto de la esclavitud, que como Aimé Césaire, Frantz Fanon, Sylvia Winter o Amílcar Cabral, fueron forzados a habitar la casa de la colonialidad, el lado más oscuro de la casa del Espiritu Absolute y de la democracia? ¿Y cual sera para la población indígena, al menos la andina, que, como ha mostrado la antropóloga Denise Arnold, su «casa de adobe y piedras del inca» alberga género, memoria y cosmos?¹⁰• Digamos que la casa de adobe y piedras -la morada donde se alberga género, memoria y cosmos- es equivalente a las dos pri-

meras moradas de Heller: equivalente pero silenciada, porque esta tapada por la

trattoria italiana y por el cosmopolitismo de la elite con pasaporte. Por otra parte, quedan fuera, desamparados y sin morada, los millones de inmigrantes ilegales des- parramados por todo el mundo cuya morada sigue siendo la de la colonialidad, así como también los millones de habitantes sedentarios en el mundo, fuera de las redes del capital y de la morada del Espiritu Absolute y de la democracia. Este ejemplo nos muestra lo perverso de la modernidad que, discretamente, cubre los ojos de

Heller. Esta, en su entusiasmo por habitar la casa del Espiritu Absolute y la democracia, no presta atención a sus vecinos, a las otras casas, a los otros hogares, a agües que fueron la consecuencia necesaria de la casa del Espiritu Absolute y de la democracia: el hogar de la colonialidad y de sus efectos no solo en la población indígena del planeta y en la diáspora africana, sino también en el hogar del islam y en las moradas de las memorias enclavadas en el mandarín, el bengalí, el urdu, etc. La morada de la colonialidad fue y sigue siendo la morada de la no existencia en la red de la (pos)modernidad, como el ejemplo de Heller, entre otros, ilustra.

❖Que mas nos dice Cesaire sobre este asunto? ❖Que nos dice sobre las villas miserias que rodean la casa del Espiritu Absolute y de la democracia? Subrayo:

10 Denise Y. ARNOLD, <<La casa de adobe y piedras del Inka: genera, memoria y cosmos en Qaqa- chaka», en Denise Y. Arnold, Domingo Jimenez y Juan de Dios Yapita (comps.), Hacia un arden andina de las casas, La Paz, Hisbol!ILCA, 1992, pp. 31-108; Walter D. MIGNOLO, <<Decires fuera de lugar», Revista de critica literaria latinaamericana 41 (1995), pp. 9-32.

210

Cesaire no habla solo del caso de los africanos, si bien su discurso se construye desde

esa experiencia; de la misma manera que Heller no habla solo de los europeos y esta-

dounidenses, aunque su discurso se construye desde esa experiencia, de la represion de la democracia y del Espiritu Absolute por el comunismo en Hungria. Cesaire nos habla del miserable hogar de la colonialidad liberal y capitalista, consecuencia direc- ta e indirecta de los esplendidos hogares del Espiritu Absolute y de la democracia. Heller nos habla de la colonialidad comunista y estatal. Recordemos en Cesaire algu- nas de las historias que las luces del espiritu y de la democracia ocultan:

Yo hablo de millones de hombres a quienes sabiamente se les ha inculcado el miedo,

el complejo de inferioridad, el temblor, el ponerse de rodillas, la desesperacion, el servi- lismo [. . .]

Yo, yo hablo de economias naturales, armoniosas y viables, economias a la medida del nativo, desorganizadas; hablo de huertas destruidas, de subalimentacion instalada, de desarrollo agricola orientado en funcion del unico beneficio de las metropolis, de saque- os de productos, de saqueos de materias primas [. . .].

Eran sociedades comunitarias, nunca de todos para algunos pocos.

Eran sociedades no solo antecapitalistas, como se ha dicho, sino tambien antecapitalistas.

Eran sociedades democraticas, siempre.

Eran sociedades cooperativas, sociedades fraternales (Discours sur le colonialisme, 1955, p. 44).

Antes de continuar, adelantemonos a previsible objeciones: «¡Ah!, otro antieurocentrista y antieuropeo mas», referido tanto a Cesaire como a mi propia lectura de sus escritos. Cesaire mismo se anticipo a estas objeciones: «[. . .] en algunos medios se finge descubrir en mi un "enemigo de Europa" y un profeta del retorno al pasado antieuropeo» (Discours sur le colonialisme, 1955, p. 44). Objecion comun antes y ahora. Se escuchan las mismas objeciones frente a este tipo de critica en Estados Unidos tambien. Es la razon perezosa, para decirlo con una frase de Boaventura de

Sousa Santos, pero tambien acorralada: perezosa, por la falta de esfuerzo a la hora de pensar que otra razón es posible, que, por lo tanto, toda critica del eurocentrismo no implica ser antieuropeo. Y razón acorralada, porque tanto para la derecha como para la izquierda, cuando se dedara a alguien «enemigo de Europa», ello implica cerrar la discusion, puesto que europeos son la ilustración y Karl Marx, y no hay otra alternativa en la mente secular. Cesaire responde a estas objeciones inter-pretando su propio decir:

Yo he dicho -y esto es muy distinto- que la Europa colonizadora ha injertado el abuso moderno en la antigua injusticia; el odioso racismo en la vieja desigualdad.

211

Que si se quieren juzgar mis intenciones, sostengo que la Europa colonizadora es desleal cuando legitima a posteriori la acción colonizadora aduciendo los evidentes progresos materiales realizados en ciertos dominios bajo el regimen colonial, porque el cambio brusco es siempre posible tanto en la historia como en cualquier otro ambito; que nadie sabe a que estadio de desarrollo material habrían llegado estos mismos paises sin la intervención europea [...] (Discours sur le colonialisme, 1955, p. 45).

Los argumentos contrafactuales en historia son ficciones, afirman los filósofos

positivistas. Si los esquimales estuvieran en Ecuador no serían esquimales, es un ejemplo de contrafactual ficcional. Pero, a la vez, la fe positivista y el mito factual tienen exactamente los mismos inconvenientes: ocultan que optar por el «así fue la his-

toria» puede ser una excusa para justificar, en este caso, el imperialismo/colonialismo de Europa en el momento en que Césaire hablaba, y que se continuó desde entonces en Estados Unidos hasta hoy. De modo que la historia futura se tendría que escribir a partir de los nudos histórico-estructurales y heterogéneos que marcan la historia de la modernidad: colonialidad, los momentos de intervención europea y estadounidense en otras sociedades, en otras historias, en otras moradas. Esto es, historias que tendrían que contar los momentos en que el hagar del Espíritu Absoluto y el hagar de la democracia irrumpen y desestabilizan, destruyen y ocultan los otros hogares y los convierten en hogares de dolor; hogares de la colonialidad, hogares de la herida colonial. Estos nudos histórico-estructurales en los que la colonialidad europea (y estadounidense) avanza en nombre de la modernidad, esto es, la naturaleza de

estos nudos, está marcada por la siguiente consideración de Césaire, quien observa

que los cambios que acontecen en las distintas sociedades del globo fueron, por un lado, interrumpidos y, por otro, «apropiados» por la expansión imperial capitalista al

denominar «modernidad» a ese proceso de cambio global en marcha y (auto)atribuir esos cambios a Europa como originadora y propulsora de la modernidad:

La prueba [que procesos de cambios estaban en marcha sin la intervención europea, nota mfa, WMJ] es que hoy los nativos de África o de Asia [y trayéndolo a finales del siglo

XX y principios del XXI, agregaría, también en América del Sur, WMJ] reclaman escuelas y la Europa colonizadora se las niega; es el hombre africano quien solicita puertos y carreteras, y la Europa colonizadora se las escatima; es el

colonizado quien quiere ir hacia delante, es el colonizador el que lo mantiene atrasado (Discours sur le colonialisme, 1955, p. 46).

Media siglo despues de que Cesaire escribiera esta frase, algunas casas han cambiado; otras se mantienen tal como entonces. La descolonizacion politica, sabemos, fracasó, y fracasó en gran parte porque mediante la deseada independencia y la

212

autonomia de los Estados nacionales descolonizados, estos no pudieron salir del juego impuesto por el imperio. Cesaire sabia esto en 1955, aunque no podia saber el destino futuro de los procesos de descolonizacion de Europa apoyados por Estados Unidos. Pero Cesaire sabia que de los «valores inventados antaño por la bur-

guesa y que esta lanza a los cuatro vientos: uno es el del hombre y el humanismo -y hemos visto en lo que se convirtió-, el otro es el de la nación» (Discours sur le colonialisme, 1955, p. 75). La naturalización de UN concepto de ser humano y de humanidad (modelado sobre la idea y experiencia del hombre blanco, europeo y cristiano) es lo que hoy esta en crisis, y es precisamente a esa crisis a la que la obra y vida de Cesaire hizo una contribución fundamental. Y también Fanon, quien -igualmente- de Martinka- continuó algunos de los caminos marcados por Cesaire. Lewis Gordon, de Jamaica, continúa esta genealogía. En uno de sus primeros ensayos Gordon destaca un aspecto crucial relacionado con el malentendido al que se refiere Cesaire cuando alude a quienes lo acusan de ser «antieuropeo»¹¹. Lo que esta en juego no es Europa, sino el eurocentrismo; el eurocentrismo se asienta sobre una ontología que es precisamente la que ha sido puesta en cuestión no solo por Cesaire y Fanon, sino también por el judío Emmanuel Levinas. ♦ Es puramente

casual que quienes cuestionan la ontología sean pensadores cuyas experiencias están ligadas a la herida colonial (interna a Europa como Levinas; externa a Europa como Cesaire y Fanon)? Las opciones filosóficas son, por un lado, el existencialismo y la fenomenología, las cuales sostienen el «cara a cara» de Levinas (en vez de la ontología en Heidegger) permitiéndole articular la diferencia colonial interna a Europa, esto es, la diferencia entre la memoria hebrea, por una parte, y la greco-latina, por otra. Por otro lado, «la piel» de

Fanon o la «frontera» de Anzaldua son las

marcas de la herida colonial en la exterioridad de la imagen europea del mundo: tres marcas (el cara a cara, la piel negra y la frontera) de la diferencia y la herida colonial (interna y externa a Europa). Historicamente, la diferencia y la herida colonial no se «hunden en el fondo de la historia humana, en la historia sin fondo del hombre», sino que aparecen, como tales, a finales del siglo XV y XVI con el triunfo

de la cristiandad sobre moras y judios, y con la emergencia del capitalismo y la apropiación de tierras y la explotación de mano de obra negra e indígena, así como con la destrucción de las formas de economía y sociedad existentes en ese momento-

ta. Es a ese momento histórico preciso al que se refiere Césaire cuando dice que las sociedades y las economías existentes y destruidas por la marcha histórica del capitalismo no eran solo antecapitalistas sino anticapitalistas. La economía de reciprocidad en Anahuac y Tawantinsuyu es un ejemplo, como lo son también las econo-

1 1 Lewis GORDON, Fanon and the Crisis of European Man. An Essay on Philosophy and the Human

Sciences, Londres, Routledge, 1995.

213

mías africanas destruidas por la «caza de esclavos» convertidos en mercancía para suplir la carencia de mano de obra. Es curioso todavía escuchar a presidentes más o menos progresistas desgranar en organismos internacionales como la ONU y el Banco Mundial la retórica de la modernidad, y afirmar que «los hombres nacieron

todos iguales», ocultando a sabiendas o no que ello no tiene ninguna importancia porque la lógica de la colonialidad los hizo desiguales y los continúa haciendo. La retórica de la modernidad es una retórica imperial disfrazada de progresismo cristiano, liberal y a veces marxista. No hay lugares a salvo, y esta crítica al occidentalismo (o eurocentrismo) no implica que otras opciones sean de por sí mejores, como, por ejemplo, el islamismo o el confucianismo socio-capitalista.

Pero esta es

otra cuestion.

El giro epistemico descolonizador reside, precisamente, en construir, en crear, puntos de apoyos que fueron ocultados, negados o reprimidos por la ontologia del

pensamiento eurocentrado y, por lo tanto, imperial. La morada del Espiritu Abso-

luto y de la democracia habita en realidad la misma mansion, cuyos cimientos estan contruidos por la ontologia, el ser y el tiempo, que, curiosamente, encuentran en

la territorialidad continental europea una de las metabras mas fuertes para su con- solidacion. El giro epistemico descolonizador cabe tambien en Europa misma. No solo por el ejemplo de Levinas (previsible por la ubicacion geohistorica de Levinas, es decir, se trata de un judio-frances y no judio-portugues o italiano o espanol, lo cual le hubiera mantenido mas en la sombra), sino tambien por el del filosofo ita- liano de Bari, Franco Cassano, y el sociologo portugues de Coimbra, Boaventura de

Sousa Santos. Franco Cassano se pregunta cual es la relacion entre el mar y la epis-

temologia. Pregunta extrana, en verdad. La epistemologia, o mejor toda reflexion sobre el conocer y el entender (hermeneutica), se presume que no tienen cuerpo,

ni color, ni ubicacion geohistorica: flotan en la «mente del hombre», incoloro, ase-

xuado, ahistorico y universal. La pregunta de Cassano, formulada a partir de la

experiencia del sur de Italia (de donde tambien era Antonio Gramsci, de Cerde- na, a medio camino entre Italia y el norte de Africa), apunta a desvelar la compli-

cidad existente entre territorialidad y pensamiento en la ontologia de Martin Hei- degger. Cassano analiza la geopolitica implicita y oculta en el pensamiento de

Heidegger, quien pensaba a partir de la experiencia de Alemania asumida como centro de Europa y de Europa asumida como centro del mundo. La geopolítica de Heidegger había sido ya implícitamente asumida por Hegel, quien había destinado a Alemania como el albergue del Espíritu Absoluto en su largo viaje desde el Oriente hasta el centro de Europa. Si el Espíritu Absoluto de Heller por casual-

idad mora en la ontología, la pregunta sobre el conocimiento del agua la desestabiliza. En esa línea, Cassano dedica el último capítulo de su ensayo *Il pensiero meridiano* (1995) a *L'étrangere* de Camus. Observa Cassano:

214

Alemania, como centro de Europa, tiene la paranoia de todo centro, que nace de la realidad ontológica de hallarse por definición rodeado, cercado. No conoce la experiencia del confín que, por el contrario, tenían los griegos, quienes la habían interiorizado precisamente por mor de la estructura fractal de la propia tierra a través de la presencia abrumadora del mar¹².

El desplazamiento de Cassano no es el de la herida colonial, sino el de la herida imperial, la herida del ninguneo dentro de la misma Europa: el sur de Europa y el orientalismo son fenómenos simultáneos y ambos afirman la identidad europea de los nuevos poderes imperiales (Inglaterra, Francia y Alemania). La «epistemología del sur» es la versión de la misma problemática desde Portugal, aunque extendida a las colonias. La epistemología del sur se propone como una epistemología desimperial en el sur de Europa y una epistemología decolonial en las ex colonias portuguesas de África y América del Sur. Portugal, como Italia, y sobre todo como el sur de Italia, fueron víctimas de la diferencia imperial (esto es, europeos *ma non troppo*). De Sousa Santos introdujo la noción de «una epistemología

del sur». Lo hizo a mediados de la década de 1990 -como Cassano- con la publicación de *De la mano de Alicia*. Lo social y lo político en la posmodernidad y ha proseguido su reflexión hasta abordar en uno de sus más recientes ensayos el Foro Social Mundial¹³; la epistemología del sur se fue ampliando y extendiendo desde el sur de Europa hasta el sur de las Américas (Porto Alegre) y el sur del planeta (India y África del Sur, donde el Foro Mundial tuvo ya lugar [Mumbai] y donde

tendra lugar en el 2006). Finalmente, una preocupaci6n semejante era ya manifiesta durante la Guerra Fria a lo largo de la decada de 1970 en el Tercer Mundo.

Enrique Dussel se preguntaba, a la manera en que lo hara Cassano veinte aios des- pues, cual es la relaci6n entre filosofia y geopolitica. Asi, en el primer capitulo de su libro Filosofia de la liberaci6n, titulado precisamente «Geopolitica y filosofia», afirmaba:

La filosoffa no piensa la filosoffa, cuando es realmente filosoffa y no sofstica o ideo- logfa. No piensa textos filosoficos, y si debe hacerlo es solo como propedeutica pedago- gica para instrumentarse con categorfas interpretativas. La filosoffa piensa lo no filosofi- co: de la realidad. Pero porque es reflexion sobre su propia realidad parte de lo que ya es, de su propio mundo, de su sistema. Lo cierto es que pareciera que la filosoffa ha sur-

12 Franco CASSANO, *Il pensiero meridiana*, Bari, Laterza, 1995, p. 37

13 Boaventura de Sousa SANTOS, *Pela Mao de Alice: o social e o politico na p6s-modernidade*, Coimbra, Cortez Editoria, 1995; sobre el Foro Social Mundial, http://www.ces.fe.uc.pt/bss/documentos/fsm_eng.pdf

215

gido siempre en la periferia, como necesidad de pensarse a sf misma ante el centro y ante la exterioridad total, o simplemente ante el futuro de la liberaci6n¹⁴.

El desplazamiento de la filosofia lo propone Dussel, no desde el sur de Europa, como Cassano y de Sousa Santos, sino desde America del Sur. En Cassano, de Sousa Santos y Dussel el desplazamiento geopolitico presupone desmontar un supuesto basico que seria el siguiente. Se dice en todos los manuales que la filosofia surgi6, se cre6 o se invent6 en Grecia. Si aceptamos este principia, hemos perdido la partida antes de jugarla. ♦ Por que? Porque aceptar este principia implica aceptar todo el edificio que se construy6, a posteriori, sobre este principia. Por lo que sabemos, los seres

humanos (aun aquellos que no fueron considerados suficientemente humanos desde el paradigma de lo humano constituido segun la autorreflexi6n del hombre blanco, europeo y cristiano) existen y, porque existen, piensan. En Grecia se

inventó un nombre, amor a la sabiduría (filosofía), para describir un tipo de pensamiento y de reflexión sobre el cosmos, la organización social, los seres humanos en sociedad, el lenguaje, etc. Aceptemos entonces que, por un lado, los pensadores griegos le dieron nombre a una actividad que es general al ser humano, pero, por otro, el nombre que

le dieron se refería a la manera particular en que ellos, los pensadores griegos, definían y desempeñaban esa actividad. De tal manera que reconocer lo que hicieron los griegos como la filosofía no implica necesariamente aceptarlo como un patrón universal. Precisamente mediante el supuesto de la universalidad de la filosofía griega el pensamiento eurocentrado mantiene el control del conocimiento y lo asegura en una

historia imperial de pensamiento que va de los griegos (y del Imperio romano) a la Europa moderna y al Imperio inglés y estadounidense. El Imperio ruso y el otomano quedan fuera de la carrera imperial. Cassano, Boaventura de Sousa Santos, Dussel,

Cesaire, Sylvia Winters, Fanon, Anzaldúa, etc. han estado revelando la falsedad del

principio y sus funestas consecuencias para un verdadero cosmopolitismo, en lugar del cosmopolitismo gestionado a la manera de Immanuel Kant.

El giro descolonizador del pensamiento (de la epistemología y de la hermenéutica) comienza por reconocer la regionalidad de la filosofía, pero afirma, sobre todo, la posibilidad de filosofar desde la diferencia imperial y colonial, esto es, el filosofar en lenguas y categorías de pensamiento desplazadas por la imperialidad de las lenguas modernas europeas y sus pilares clásicos, el griego y el latín. Como es ya imposible pen-

sar en la pureza de esas lenguas sin hacer referencia a categorías epistémicas de la modernidad, la epistemología fronteriza es un método y una estrategia: pensar desde el aymara o el árabe o el bengali, por ejemplo, desmontando el proceso colonizador de las categorías del latín y del griego, del castellano y del inglés. Las consecuencias nefastas

14 Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación* [1977].

de comenzar asumiendo que la filosofía la inventaron los griegos»»» (tan nefasta como asumir «el descubrimiento de América» cuando no había América pero sí Anahuac y Tawantinsuyu) y, a partir de ese presupuesto, aceptar tal invención como patrón para decidir que es filosofía y que no lo es, es precisamente el mecanismo moderno/colonial que hizo de la filosofía un instrumento imperial. La geopolítica y la biopolítica del pensar restituyen al pensamiento crítico de la humanidad el lugar que el pensamiento imperial le quito, y restituyen a la filosofía griega su lugar descolonizador, como un pensamiento de la periferia que subrayan Cassano, por un lado, y Dussel, por el otro.

4.- Volvamos a Césaire después de este rodeo. Mi propósito es subrayar que el impacto del pensamiento de Césaire va, por un lado, mucho más allá de la memoria africana que comienza con la esclavitud masiva que se materializa a partir de la segunda mitad del siglo XVI, y de las consecuencias que ella tuvo para la diáspora africana; pero también, por otro, del lugar que ocupó y ocupa el África subsahariana en el

imaginario del mundo moderno/colonial. La empresa colonial, observa Césaire,

es al mundo moderno lo que el imperialismo romano fue al mundo antiguo: preparador del desastre y precursor de la catástrofe. (Y qué? Los indios masacrados, el mundo musulmán vaciado de sí mismo, el mundo chino mancillado y desnaturalizado durante todo un siglo; el mundo negro descalificado; voces inmensas apagadas para siempre; hogares esparcidos al viento; toda esta chapucería, todo este despilfarro, la humanidad reducida al monólogo, (Y creen ustedes que todo esto no se paga? (*Discours sur le colonialisme*, 1955, p. 75).

En ese momento (mediados de la década de 1950) Césaire pensaba que el precio

a pagar era la ruina de Europa. Las cosas no están hoy tan claras en la medida en que Europa se rearma en la Unión Europea. Por otra parte, la respuesta de China fue acomodarse al eurocentrismo. Primero con Mao Tse Tung y más recientemente con la convivencia de capitalismo (neo)liberal junto a un Estado de tipo socialista, asentado en la morada, en el sedimento, de una historia de siglos. La respuesta de

China no es hasta la fecha la del mundo islamico, ni tampoco la de los movimientos indigenas y afros, sino la «apropiacion» del capitalismo. Esto es, no se trata en este caso de colonizacion capitalista de China, sino de autoafirmacion china adaptando el capitalismo a su modo. Esto es, el capitalismo vigente en China deja ya de ir de la mano del cristianismo, el liberalismo y el neoliberalismo que siempre fueron su cara

cultural de salvacion. Por lo tanto, el giro decolonial no es un resultado directo y

automatico de la colonialidad. Tampoco las multitudes actuan necesariamente contra el capitalismo. Como hemos podido comprobar en Georgia, en Ucrania, en Lfbano y en Kirguistan, las multitudes reclaman la incorporacion de sus paises al modelo

217

de la civilizacion occidental. En un mundo multitudinario es de esperar que las multitudes reaccionen. Hacia donde se encaminan, no puede saberse de antemano. Lo importante es que el pensamiento decolonial es una opcion distinta, aunque compati-

ble, con la izquierda eurocentrada y con la teoria critica de Max Horkheimer. Los Estados dichos «izquierdistas» (esto es, de tendencias «antidemocraticas» de acuerdo con la politica actual de Estados Unidos) en America Latina son, o bien una

invencion estadounidense para justificar el ajuste de controles militares, politicos y economicos (esto es, una invencion para crear el «miedo» en torno al posible terrorismo y al fantasma del comunismo, que son los lugares comunes empleados por Estados Unidos y la oposicion para desplazar a Hugo Chavez), o bien producto de

la ceguera de la izquierda eurocentrada que no concibe todavia que otros mundos son posibles y que esos otros mundos posibles no necesariamente seran los que imaginamos e imagina la izquierda marxista, esto es, la voluntad de poder que impide a la izquierda marxista pensar que los Estados en America Latina, como en Africa y en Asia, son Estados marcados por la diferencia colonial, y no exactas replicas de los Estados imperiales europeos (aquellos Estados que se corresponden con la seis len-

guas imperiales-nacionales); y que, por lo tanto, la solución marxista tiene el mismo tipo de limitaciones -aunque con contenidos opuestos- a las soluciones liberales. Hay otra lógica en los Estados marcados por la diferencia colonial que requiere un pensar otro, un paradigma de pensamiento político que en América inició Guaman Poma de Ayala, lo continuó Gandhi en India y Cabral, Césaire y Fanon en África y el Caribe. El Foro Social Mundial en Porto Alegre y el Primer Foro Social de las Américas celebrado en Quito dan ya muestra de que la historia y el pensamiento decolonial (a todos los niveles, ecológico, racial, sexual, político, económico), ha tomado nuevas direcciones. Y esas direcciones son las que anticiparon pensadores como Aimé Césaire. A pesar de los resabios marxistas existentes en el pensamiento de Césaire, de C. L. R. James o de Dubois, para Frantz Fanon ya estaba claro en Los

condenados de la tierra (1961) que para dar cuenta del capitalismo colonial y de sus consecuencias políticas, epistémicas y subjetivas era necesario estirar el marxismo. Los Estados nacionales dichos de «izquierda» son, en primer lugar, Estados montados sobre la diferencia colonial en relación con los Estados de Europa occidental y de Estados Unidos. La historia de la esclavitud africana y de la destrucción de los imperios inca y azteca, además del genocidio inicial perpetrado en el Caribe, exige un tipo de pensamiento que no puede ya partir del Imperio romano o de la Revolución francesa. Y el reconocimiento ya no es suficiente. El giro epistémico decolonial provee a quienes fueron y son víctimas (a distinta escala) de la epistemología moderna y del pensamiento imperial (racista y patriarcal) de una plataforma y de un instrumento de creatividad y de liberación que no pueden proveer, por sí solos, ni el cristianismo, ni el liberalismo honesto, ni el marxismo emancipador.

218

El precio que ayer había que pagar era para Césaire la ruina de Europa; hoy, el precio a pagar es la degradación cada vez mayor de la vida humana a todos los niveles: la degradación física y moral de las víctimas de todo tipo de agresión, pero también la degradación moral de los victimarios que esta incrementa y cuya ética les lleva a gozar de la acumulación de objetos y de capital y a exacerbar el desprecio de vidas humanas consideradas desechables y, al mismo tiempo, a ser portadores de peligrosas agresiones. Tanto los «terroristas» en la esfera pública como los «delincuentes» en la esfera privada llevan a «los guardianes del orden y del progreso» a incrementar cada vez más las defensas de

la seguridad nacional y de la vida privada. La ruina, la degradación, son mutuas si bien provocadas por estos últimos, quienes, para mantener la acumulación de control político y poder económico, emplean la retórica de la modernidad (progreso, democracia, libre mercado) mientras

practican la lógica de la colonialidad (opresión, marginalización, violencia, muertes provocadas por guerras y por falta de alimentos y exceso de enfermedades que persisten porque no producen frutos económicos a las compañías farmacológicas). La

seguridad y la guerra son negocios enriquecedores tanto para quienes producen armas para la destrucción como para los contratistas que en concierto con los primeros reconstruyen lo que estos destruyeron. Quizá era esta doble degradación humana, de la víctima y del victimario, lo que Césaire insinuaba al pronosticar «la ruina de la misma Europa» y que Fanon formulara luego como la «crisis del hombre europeo».

En última instancia, la cuestión no es solo el precio a pagar, sino la necesidad de pasar de la denuncia y del análisis a la construcción de un pensamiento otro: si las

categorías de modernidad/colonialidad son categorías analíticas que revelan que no hay modernidad sin colonialidad, que la modernidad es la retórica de la salvación, la civilización, el desarrollo y ahora de combate contra la pobreza, la colonialidad

es la lógica que acompaña, por debajo, a la retórica de salvación. En otras palabras, la retórica de la salvación de la modernidad es salvación para un reducido porcentaje de la población mundial mediante la expropiación y la explotación del «resto»,

de lo que «sobra» en el funcionamiento de una economía de consumo y de guerra. El pensamiento decolonial emerge en el análisis mismo, el análisis es el punto de

partida y de apoyo de la descolonización del saber y del ser. Veamos un botón de muestra. Césaire observa:

saber que Europa ha sido la primera en inventar e introducir, en todos los lugares

en que ha dominado, un sistema económico y social fundado en el dinero, y en haber eliminado despiadadamente todo, y digo todo, cultura, filosofía, religiones, todo lo que podía retrasar o paralizar la marcha hacia el enriquecimiento de un grupo de hombres y pueblos privilegiados («Culture et colonisation», 1956, p. 113).

219

La situación global cambió en los 50 años que distan entre las palabras de Césaire y el día de hoy. Los cambios que aquí interesan son fundamentalmente dos. En la

década de 1950 Europa asistía a la caída histórica de sus imperios coloniales, mientras Estados Unidos, que apoyaba la liberación (y la salvación de los pueblos colonizados), lo hacía con la visión de futuro de la construcción de un nuevo imperio. Curiosamente, por esos mismos años, en la Universidad de Chicago las ideas básicas del neoliberalismo actual salían de la pluma de los Milton Friedmans y los Friedrich

Hayeks. Hoy, sin embargo, en el momento en que el neoliberalismo tiene la aureola de un triunfo sin desmayo, China y Japón ya constituyen un tercer centro capitalista no neoliberal. Si ello es preferible o no, es otro asunto: la cuestión es el descentramiento ideológico del capitalismo para un futuro en el que, además de Estados Unidos y la Unión Europea en la historia y memoria del Atlántico, China y Japón -en la historia y la memoria del Pacífico enredada con la del Atlántico desde 1500- se constituyen como centros económicos listos a disputar la hegemonía de Estados Unidos y la Unión Europea.

La lógica de la colonialidad se rearticula al mismo tiempo que se rearticula la retórica de la modernidad. Por debajo de los cambios, la retórica de la modernidad y la lógica de la colonialidad continúan su marcha histórica. China y Japón están demostrando que jugar el juego de la modernidad implica, por un lado, no resistir sino, por

el contrario, tomar las riendas de lo que Europa inició y Estados Unidos continuó. Sin embargo, China y Japón no pueden ser lo que pretenden ser sin rearticular la lógica de la colonialidad en dos direcciones: por un lado, en las relaciones de poder en el

este asiática (Corea del Norte, Taiwan) y, por otro, en la necesidad de controlar recursos naturales en otras partes del planeta en Asia, África y América Latina. Es la pri-

mera vez en la historia de la modernidad colonialidad que el capitalismo cristiano y (neo)liberal abandona su hogar originario para habitar la casa de un capitalismo entrelazado con una historia y una subjetividad ajenas a la de su gestación y su crecimiento. Los movimientos populares en Georgia, Ucrania, Líbano y más recientemente en Kirguistán están mostrando una vez más que la multitud puede ir hacia cualquier lado y que una de las direcciones que parece preferir es la de promover el estilo

de vida europeo y estadounidense. Es cierto que en América Latina la situación es diferente debido a la nueva orientación de los Estados nacionales del Atlántico (Venezuela, Brasil, Uruguay, Argentina) y de Chile, que no pertenece al Atlántico, pero sí al Cono Sur, en donde la población europea presenta una mayor concentración. En los Andes, Bolivia y Ecuador, los movimientos indígenas han tornado el liderazgo de la sociedad política: en este caso -y esto es lo crucial- lo que importa no son tanto las multitudes como una nueva forma de hacer política más allá de la izquierda eurocentrada. No se trata en este caso de la multitud, sino de proyectos de descolonización

epistémica en los que ya no se pretende tomar el Estado para dejarlo intacto, como 220

ocurrió después de la Segunda Guerra Mundial, sino de rehacer las relaciones existentes entre Estado y nación. En Bolivia, por ejemplo, el Estado liberal se ve hoy confrontado con la «democracia de ayllu», lo cual constituye uno de los principales focos de conflicto en los debates de la asamblea constituyente y de los que se generan a la hora de abordar la reforma de la Constitución. En Ecuador, la orientación y el discurso político articulado en torno a la idea de un «Estado plurinacional» es paralelo y complementario al de Bolivia.

5.- La del giro decolonial es una historia que puede y debe registrarse desde mediados del siglo XVI (cuando la gestación de la matriz colonial de poder engendró simultáneamente la reacción decolonial) hasta la toma de (auto)conciencia en el siglo

XX. El concepto mismo de «conciencia» es aquí clave, puesto que supone

conciencia crítica y descolonizadora: la doble conciencia del sociólogo afro-americano, W. E. B. Dubois, el «así me nació la conciencia» de Rigoberta Menchú, la «conciencia

de la mestiza» de Gloria Anzaldúa, «la conciencia del damnificado» en Fanon, son alteraciones y complicaciones de la homogeneizadora «historia y conciencia de clase», que encontramos en la formulación de Georgy Lukács. La conciencia desco-

lonizadora, la conciencia del giro decolonial conduce a la descolonización del saber y del ser: esto es, conduce a la toma de conciencia de que el saber es producto de la colonización y no una ideología neutra y triunfante desde donde se analizan los crímenes de la guerra y la corrupción de las corporaciones. Hoy, nuevos espacios están fermentando. El giro epistémico decolonial y su importancia para imaginar y construir un mundo donde quepan muchos mundos son hoy más necesarios que nunca. Si el capitalismo está ya construyendo un mundo capitalista policentrado (al cual posiblemente se agregaran Rusia y una posible coalición de países arabo-islámicos en el Oriente Próximo), el giro decolonial deberá también articularse en las historias de distintos saberes y en la subjetividad de distintos seres. Contribuciones como las de Aimé Césaire serán, deberán ser, piezas de las genealogías del giro descolonizador del saber y del ser sin el cual otro mundo no será posible.